كلمة أولى

التصوف فتنة العصر، ومركز اهتمام كلّ مكتوب ابداعي وكلّ عمل معرفي... والصوفية صفة تحدد جوهر الفنون وجنس المعارف، فيقال شعر صوفي، وأدب ذو نزعة صوفيّة، ومسرح يستلهم التصوف، وموسيقى صوفية، وفلسفة صوفية أو "اشراقية" بلغة أهل الاختصاص... فما التصوف وهل تكفي التعريفات اللغوية والتحديدات المعجمية والاصطلاحية للدلالة على حقيقة التصوف وسرّ اختراقه لمجالات فنية ومعرفية مختلفة الى حدّ يصير معها قيمة مضافة الى النص أو الاثر الابداعي ليكتسب هويته ودلالته ومعناه؟

هل التصوف في حدّ ذاته إبداع؟ وما جنس هذا الابداع؟ هل هو سردي حكائي أم شعري غنائي؟ هل التصوف معرفة وما شكل هذه المعرفة؟ هل هي عقليّة تأملية وإذا كانت عكس ذلك ولاح لنا أن وسائلها ملكات أخرى كالحدس والذوق والكشف والاشراق، هل تأتي بالتوازي مع العقل أم بعده؟ هل ان نصوص الصوفية اجتهاد في الدين وتوسيع لآفاق فهمه أم هي إعادة إنتاج للحقيقة الدينيّة على نحو ليس في مستطاع كلّ البشر؟

تتم العودة في الآونة الاخيرة وبكثافة في كلّ ثقافات العالم وفي مختلف الفنون إلى نصوص الصوفيّة وأقوالهم وآدابهم وأفكارهم لإعادة تمثلها وتوظيفها، والاشتغال عليها انطلاقا من مقاربات وزوايا نظر مختلفة... في الجامعة وفي الساحة الثقافية يكتب عن التصوف ويتم الاشتغال على الصوفية في ذاتها أو في حقول نظرية أو إبداعية أخرى. وبعد الكشوفات الكبرى والجهود البارزة التي قام بها المستشرقون ومؤرّخو الافكار والآداب والفنون فيما يتصل بالتصوف أعتبرت نصوص الصوفية بمثابة القارة الجديدة التي تكتشف داخل الثقافة العربية الاسلامية فتكاثفت الجهود بالدراسة والتحقيق والنشر والبحث في خصوص هذا المجال الذي ظلّ الى عهد قريب كنزا مخفيا أو تحيط به أفكار مضللة، وتم المضي في تأسيس علاقات حميميّة مع نصوص الحلاج والنفري وابن عربي والسهروردي والشيرازي وجلال الدين الرومي ورابعة العدوية...

وطرح سؤال التصوف ومشكلة الكتابة التاريخية من خلال البحث في مدونة المناقب وسير الأولياء باعتبارها رموزا بارزة للمسار الصوفي لا سيما فيما يتصل بتداخل سيرتهم بحياة مجتمعاتهم وهو ما صار أحد المشاغل الاساسيّة في حقل البحث التاريخي بالجامعة. واستتباعا لما تقدم طرحت مشكلة دراسة بعض الظواهر الاجتماعية وطبيعة البنى الذهنية من خلال الاشتغال على نصوص المناقب، وحياة رموز التصوف وأقطابه.

على صعيد آخر نجد بعض النظريات والنصوص النقدية تجدد فلسفتها في التعامل مع اللغة من خلال تمثل وإعادة تملي نصوص الصوفية ومنطوق كلامهم.

أسئلة كثيرة، وملاحظات مختلفة واستنتاجات عديدة تحصل للناظر في هذه الظاهرة المعرفية الابداعية فهل أنّ الاتكاء على النص الصوفي يعود إلى فقر المرجعية الابداعية والخلفية النظرية المعاصرة أو لكونية النص الصوفي وإطلاقيته. أم لانتصار اللامعقول على المعقول وتضمّن العقل للاعقل هذا اللاعقل الذي صار يعدّ مع بعض الطروحات في العلوم الانسانية وابستمولوجيا المعرفة شرط العلم اليقيني وبناء المعرفة الصادقة، هل أنّ رموز الصوفية كانوا في جوانب متعددة أقدر منّا على فهم حقيقة الكائن في تعددها وحقيقة الوجود في لا تناهيها وحقيقة المكتوب في تعدد وجوه قراءته؟.

إذن كيف نعيد اليوم قراءة نصوص الصوفيّة؟ كيف ظهر التصوف للوجود وماهي أبرز نزعاته وأهم خلفياته؟ من هم أهم رموزه، ما علاقته بنا نحن اليوم، ماهي مظاهره في إبداعنا المعاصر؟ ماهو إسهام بلادنا تونس فيه، من هم أهم صوفيتها وأوليائها وماذا نعرف عنهم؟ كل هذا كان محورا اشتغل عليه جماعة من الاساتذة الباحثين والكتّاب المبدعين. فمنذ ما يزيد على سنة وانطلاقا من ندوة انتظمت بالنادي الثقافي الطاهر الحداد في هذا الاطار اتسعت محاورها واهتماماتها لتخرج فيما بعد إلى القارئ الكريم في هذا العدد الممتاز من مجلة الحياة الثقافية حتى يستأنس به القراء في فهم جوانب ومعرفة حقائق حول التصوف بين الفكر والابداع والتاريخ.

محمد الكحلاوي *

(*) محمد الكحلاوي صحفي وباحث. أعدّ نصوص هذا العدد الخاص من المجلة بتكليف من هيئة التحرير وتنسيق معها.

التّراث الصّوفيّ
بين التّاريخ والفكر والإبداع

توفيق بن عامر *

إنه لمن السعادة أن أتولى التقديم لهذه الدراسات والأبحاث التي كان منطلقها ندوة "الصوفية في تونس بين الأمس واليوم" والتي انتظمت في شهر ماي الفارط بالنادي الثقافي الطاهر الحداد وتطورت فيما بعد وازداد عدد المشاركين فيها لتنشر على صفحات مجلة الحياة الثقافية تحت عنوان "التراث الصوفي بين التاريخ والفكر والإبداع"، ويسعدني أن أقدم حصيلة هذه الجهود إلى القارئ العربي، ذلك لأنها حصيلة شاهدة على مدى العناية التي أمسى التراث الصوفي يحظى بها من قبل الدارسين والباحثين التونسيين على اختلاف مواقفهم، وتنوع رؤاهم،

وتعدد اهتماماتهم ومشاغلهم، ويكفي للدلالة على ذلك أن نوازن ونقارن بين ندرة تلك الدراسات في النصف الأول من هذا القرن واطراد نموها وثرائها خلال النصف الثاني منه حتى إذا أشرفنا على نهايته مع العقدين الآخيرين لفت نظرنا ذلك الاهتمام المتزايد وتلك العناية المكثفة، ذلك أن العديد من سوابق الظن، والكثير من الأحكام التي كانت تعتبر من المسلمات بشأن طبيعة التراث الصوفي ومنزلته في الثقافة العربية الإسلامية. قد أضحت محل تساؤل ومراجعة، فقد أسهمت الدراسات والبحوث الحديثة في خلخلة الآراء المسبقة وإزاحة النقاب عن حقيقة هذا التراث وعن أبعاده الحضارية العميقة واتضح على ضوء تلك الجهود أن صورة "التصوف الإسلامي" لم تكن رمزا للسلبية المطلقة كما روجت لذلك بعض الرؤى التقليدية ذات الأفق النظري الأحادي انطلاقا مما أحاط بالظاهرة الصوفية من رواسب عصر الانحطاط، فالحكم على أية ظاهرة حضارية انطلاقا من مرحلة جمودها وتدهورها ثم سحب ذلك الحكم على كافة أطوارها بل وعلى جوهرها وماهيتها منهج يتسم بشيء غير قليل من الجور والتجني، ولا يمكن أن ينسب إلى العلم بقدر انتسابه إلى المواقف الإيديولوجية الظرفية.

ويتجلى لنا اليوم أكثر من أي وقت مضى أن الخطاب الصوفي بما هو تعبير عن تجربة روحية ذات أبعاد دينية واجتماعية وثقافية يمثل أحد المسالك الرئيسية للنفاذ إلى صميم أوضاعنا الحضارية في امتدادتها السابقة والراهنة وللتعرف على مكونات ذواتنا على مستوى الفكر والاعتقاد والسلوك ولا مجال للتنكر له لأن في ذلك تنكرا لأنفسنا وتجاهلا لما هو من صميم الكيان، وإن غدا في عداد المجهول، فهو إذن خطاب أصيل بشتى دلالاته، أصيل لصلته الحميمة بالمعتقد في توقه للتحرر من الأشكال والرسوم وأصيل في رؤيته للكون وما وراء الكون في نظرة فلسفية مخصوصة، وأصيل في تعبيره عن القيم الإنسانية المطلقة : قيم الحق والحب والجمال، وهو أخيرا وليس آخرا أصيل أبعاده الاجتماعية المعبرة عن اللاوعي الجماعي في أزماته وآماله وطموحاته.

وهكذا نكون بتعاملنا مع هذا الخطاب نتغلغل بموجب ذلك في أعماق تراث حي ونفتح به مغالق ماض سحيق لا تزال تتردّد أصداؤه في أعماقنا، ونحن اذاك واجدون فيه ما يغرينا بالتعرف إليه سواء في ذاك ما اكتنفه من رمزية ساحرة أو ما ترسب فيه من رؤى تأويلية باطنة، أو ما وجد في ثناياه من ردود أفعال أثناء تعامله مع التاريخ.

ولا يسمح المرء أيضا وهو يقدم بين يدي القارئ لهذه الصفحات إلا أن يلفت النظر لما

* جامعي/باحث في الحضارة.

تجسمه من تفاعل خلاق مع جانب هام من هذه المبادئ والتصورات وذلك لما تعكسه من حرص محبّريها على الإحاطة بأهم أبعاد التراث الصوفي التاريخية والفكرية والإبداعية، وهي تمثل بلا جدال أبرز تجليات ذلك التراث المتصل بالظاهرة الصوفية.

لقد حرصت ضمن الأقلام المشاركة في هذا المحور على تناول محورين رئيسيين بالدرس والتحليل يتمثل أولهما في مقاربة تهدف إلى استكناه الرصيد العرفاني في التجارب الصوفية من خلال المؤثرات والروافد الثقافية والمعرفية العامة التي ساهمت في تكوينه وبلورته، وكذلك من خلال نماذج خاصة من التجارب العرفانية الفردية.

ويتمثل المحور الثاني في طرح إشكالية القراءة للتراث الصوفي انطلاقا من نقد أنموذج القراءات الاستشراقية ومن تحليل للقراءات النفسانية على ضوء العلوم الحديثة وتتجلى أهمية هذا المبحث كله بلا جدال فيما يتعين على الدراسات الصوفية مستقبلا ان تتجه إليه لفك ألغاز التراث الصوفي وتسليط الأنظار الفاحصة عليه في ضوء حقول العلوم الإنسانية الحديثة.

إن قضية المؤثرات والروافد الثقافية في الخطاب الصوفي لا تزال في حاجة إلى مزيد من التنقيب والكشف وعقد المقارنات الدقيقة رغم ما بذل في هذا المجال من جهود منذ مطلع هذا القرن، كما ان إدراك ملامح الخصوصية في التجارب الصوفية الفردية ما يزال هو الآخر المعين الذي يمد هذا التراث بثراء لا ينضب، ولسنا في حاجة بعد ذلك إلى التذكير بوجوب تجاوز الطرح الإستشراقي للإشكاليات الصوفية من الناحية المنهجية مع الاعتراف بجهود المستشرقين الرواد في هذا المجال ولا سيما الجهود القيمة التي بذلوها في التعريف بالنصوص الصوفية ونشرها والتنبيه إلى أبرز أغراضه ومشاغله، فنحن في أشد الحاجة إلى مراجعة منهجية للكثير من المقاربات الأولية في هذا الميدان وخاصة تلك المقاربات المحكومة بمنطق الانشداد إلى الذات والانطلاق من مركزية في المعرفة.

أما في مجال الإبداع فلا يخفى ما أصبح النص الصوفي يحظى به من اهتمام من قبل المبدعين على اختلاف مجالاتهم إذ غدا مصدر إلهام بالنسبة إليهم ومنهلا للخيال الخلاق والمشاعر السامية وينبوعا ثريا للمبادئ والقيم المثلى ومجالا فسيحا للإيحاء والرمز يتفاعلون معه استلهاما واستيحاء ويغترفون من موارده ابتكارا وتوظيفا فكأنما اكتشف أهل الفن ورجالات الأدب أن كبار الأعلام من الصوفية قد كانوا هم المبدعين الأوائل وأن إنتاجهم الفكري والروحي من المخزون الفني ما يشكل مددا للمواهب والقرائح على مر العصور.

ولا غرو في ذلك ما دام كتاب المسرح والرواية قد وجدوا فيه المنظومة الفكرية والتعبيرية الكفيلة بأداء الرسالة الدرامية التي يكابدون من أجلها، ومادام الشعراء قد أدركوا فيه عمق التجربة الذاتية التي تفجر مكنون الذات وأسرارها وبُعد دلالاتها الرمزية المجسمة لسر العلاقة بين الشعر والسحر بكل ما في تلك العلاقة من أبعاد تاريخية وجمالية، أما هواة الألحان فكانوا اكثر من غيرهم استكناها لأصالة اللحن في تراث "السماع" وأسرع إلى الاستفادة من عراقة ذلك الرصيد بجد إذ اجتهدوا في توثيقه والاقتباس منه.

ولعل ما يمكن للمتأمل استقراؤه في هذا المجالات الإبداعية من تفاعل مع التراث الصوفي بمختلف تجلياته ومكوناته قد يعسر تتبعه ورصده في غيرها من الإبداع وهو ما يتعين تشخيصه في مجال الرسم الفني ومدى تفاعله مع الإلهام الصوفي إذ يعسر أن يبقى هذا المجال بمعزل عن ذلك التفاعل وقس على ذلك سائر أشكال التعبير الفني التي تحتضنها الحياة الثقافية الراهنة، ولا مراء بعدها في أن مختلف أشكال ذلك التفاعل الإبداعي مع التراث الصوفي ما تزال في حاجة إلى درس وتقويم وعلى كشف ما استقر وراءها من بواعث ودواع بمسير النقد والتفسير والتعليل، فضلا عن وسم معالم ما تمخضت عنه من صيغ الابتكار والإبداع، وقد لا نعدو الحقيقة إذا زعمنا أن أصحاب هذه المقالات التي نودعها اليوم بين يدي القارئ قد كانوا سباقين إلى تلبية نداء هذا الداعي ففتحوا آفاقا جديدة أمام الدراسات الصوفية، وأضفوا عليها من ملامح الجدة في التناول ما يضمن لها التحيين المناسب ويمكنها من استقطاب الاهتمامات المعاصرة وقد عالجت تلكم المقالات في مجموعها قضيتين جوهريتين تتمثل أولاهما في محاولة تحديد مفهوم للجمالية الصوفية ورصد لخصائصها وتشكلاتها الإبداعية. ابتداء بضبط أساليب الصياغة لما يمكن نعته بجمالية الكلم وجمالية الإنشاد مرورا بإيحائية الرمز ودلالاته المتنوعة وانتهاء إلى ضبط جمالية الصورة ونوع التخييل والمجاز وهو ما تتألف من مجموعه التركيبة الشعرية والأدبية والفنية المكونة للطاقة الإبداعية الكامنة في أعماق التراث. وتمثل القضية الثانية التي عالجتها هذه الدراسات في مقاربة لأشكال التفاعل والتوظيف التي أشرنا إليها سالفا سواء في ميدان الكتابة المسرحية والروائية المعاصرة أو في ميداني الشعر والموسيقى بما يعتمل فيهما اليوم من محاولات الابتكار والتجريب وما يتجاذب أطرافهما من تيارات التأصيل والتجديد وقد كشفت هذه المقاربات في أشكالها المختلفة عن مدى نجاح ذلك التفاعل بين روافد الإلهام والإبداع الصوفي وشتى الأجناس الأدبية والفنية مما أكسبها نفسا جديدا وفتح أمامها آفاقا رحبة غنية بالدلالات والإيحاءات وطوع أساليب التعبير لديها بما يجعلها أقدر على حمل الرسالة وإبلاغها، هذا فضلا عما تمخض عنه ذلك التفاعل المثمر من نحت لرؤى ثاقبة حول حقيقة الإنسان وسر الكون والوجود.

ولم يكن مجال التاريخ في هذه الدراسات دون ما ذكرنا قيمة وفعالية والمقصود بالمجال التاريخي هنا مقصدان يهدف أولهما إلى تبين المسيرة التاريخية للتيار الصوفي في منشئه وتطوره وتحدد تجاربه ومذاهبه وهي مسيرة طويلة المدى متشعبة المسالك ولا يزال الغموض والإبهام يحيط بالعديد من منعرجاتها ويحجب أسرارها وخفاياها خصوصا أنها مسيرة قد واكبت جل مراحل الحضارة الإسلامية إن لم نقل كلها. ولذلك لم يتعين الاستمرار في وضع البحوث والدراسات للكشف عن مجاهلها وخباياها وبقدر ما تنجلي غوامض تلك المسيرة وتتضح غاياتها وأهدافها فتكون بذلك اقدر على فهم الأطروحات الصوفية في أبعادها الفلسفية والاجتماعية ولبلوغ هذه الغاية لا مناص من مواصلة الجهود المبذولة في نشر التراث الصوفي والتعريف بالمخطوط منه والبحث عن المفقود ولا غنى أيضا عن دراسة الظروف الحافة بإنتاج ذلك التراث والمؤثرة فيه لأنه كغيره من سائر أنواع التراث الإنساني سليل التاريخ كما لا مندوحة عن التعريف بأعلام ذلك التراث من أولياء ومريدين وغيرهم من أهل الطرق باعتبارهم قد اسهموا في إنتاجه كل حسب منزلته ووظيفته.

أما المقصد الثاني لهذا المجال التاريخي فيتجاوز رسم الخطوط الكبرى لتلك المسيرة ويتعدى حدود التعريف بحركتها وما طرأ على مراحلها من مد وجزر وازدهار وانحدار إلى البحث في تفاعل ذلك التراث الصوفي مع واقع الحياة والمجتمع وما أشاعه من مثل تبنتها الحضارة في فترات تقدمها، وما بثه فيها من فضائل إنسانية عليا ومن قيم راقية من قبيل قيم المحبة والتسامح والتآخي والاعتراف بالآخر في غير تمييز. وتلك فضائل وقيم رفع لواءها الصوفية بالمشرق والمغرب على حد سواء ويمكن أن نستشفها من كلمات أبي يزيد البسطامي وذي النون المصري والحلاج والنّفري وجلال الدين الرومي ومحي الدين بن عربي مشرقا كما يمكن أن نلمسها في مواقف محرز بن خلف وأبي الغيث القشاش وأبي مدين وأبي الحسن الشاذلي. وليس الغرض من ذلك الوقوف على الوجه المشرق والصفحة اللامعة من ذلك التاريخ فحسب مغضين الطرف عن الفترات الحالكة والمنذرة بالتدهور والانحدار، فدراسة التراث الصوفي في عهود تجمده مفيدة وذات أهمية أيضا.

وبعد هذا فالناظر في هذه الورقات سيجد فيها بلا ريب اكثر من مساهمة في إدراك جانب كبير من تلك الغايات ومن بلوغ بعض تلك المرامي والأهداف، فقد تركزت جهود محرريها على تناول محورين أساسيين في هذا المجال التاريخي تعلق أولهما برفع النقاب عن عدد كبير من الشخصيات الصوفية المغربية وعن الطرق التي أسسوها وانتموا إليها مما يشي بمدى انتشارها في ربوع المغرب الإسلامي بالإضافة إلى نفض غبار النسيان عن المؤلفات الصوفية العريقة بآخر بقية والمغرب ونعني بها كتب المناقب ولا سيما ما تأخر منها في الزمن وهي كتب قد مثلت ضربا من الأدب الصوفي الذي تميزت به الحركة الصوفية في هذه البقاع، وأما المحور الثاني الذي تناولت تلكم الورقات فيندرج ضمن ما أشرنا إليه من رصد لمدى التفاعل بين الظاهرة الصوفية في شتى أطوارها والمحيط الاجتماعي والثقافي المكشف لها وقد ذهب الطموح بهذه الأقلام إلى تبيين ما أرتسم بالمخيال الاجتماعي في العصر الحديث عن الظاهرة الصوفية في شكلها الطرقي واستكشاف مدى قبول الذهنيات المعاصرة لها وتفحص وجهات نظر أصحاب الرفض مما يساهم بلا شك في تحديد منزلة الظاهرة الصوفية في الحياة الثقافية والاجتماعية العربية الحديثة والمعاصرة.

تلك لمحة خاطفة قدمنا بها لهذه الأعمال وإن كانت لا تفي بحق المجهودات التي بذلت لإنجازها ولأهمية المحتوى الذي تضمنته فضلا عن إيفائها بنبل الرسالة العلمية التي اضطلعت بأدائها، وإذ كان من الجائز عادة التماس المبررات لهذا التقصير في وجوب إيجاز المقدمات والخضوع لمنطق اللمحات فإنه من غير الجائز التماس نفس تلك المبررات في هذا السياق إذا قصرنا في الإشارة إلى تفرد العديد من هذه المقالات بحصر اهتمامها في التعريف بالتراث الصوفي المغربي عامة والتونسي خاصة وهو مجال ما يزال في حاجة ملحة إلى مزيد الدرس والتحليل باعتبار أهمية الحياة الصوفية في هذه الناحية من العالم الإسلامي ونظرا إلى كثافة الرصيد المخطوط من التراث الصوفي والذي ما فتئ قابعا في الرفوف ينتظر تطلع همم الباحثين إليه بالتحقيق والتعليق، هذا ولا يسعنا ونحن نختم هذه الكلمة إلا أن نشيد بما عبر عنه الجيل الجديد من الباحثين في وطننا من استعداد للاضطلاع بهذه المهمة الجليلة فقد قدمت بعد رسائل دكتوراه حول أدب المناقب بإفريقية في العهد الحفصي وأدرجت مسائل للتدريس بالجامعة التونسية حول الفكر الصوفي ومنزلته في الحضارة الإسلامية بين سائر التيارات الفكرية الدينية والفلسفية.

وتضافرت مع هذه الجهود الجامعية جهود نخبة من المثقفين التونسيين المعنيين بهذا التراث والمواظبين على استقرائه واستنطاقه في عديد المناسبات.

إنها لعمري بشائر بإنتاج وفير في هذا المجال ولم يكن لهذه المحاولات التي نقدمها اليوم إلى القارئ الكريم سوى فضل التنبيه إلى ما يتعين إنجازه في المستقبل ووضع معالم مضيئة على درب طويل ومسلك وعر وذلك مما يحتاج إليه وقديما قيل أول الغيث قطر ثم ينهمر.

التّراث الصّوفيّ
المؤثّرات الثّقافيّة، والنّزعات الفلسفيّة

توفيق بن عامر

التصوف مصطلح يستعصي على التعريف لتعدد دلالاته واختلافها عبر العصور. والناظر في تعريفات الصوفية كما أوردها القشيري(465 هـ) في "الرسالة القشيرية" وفريد الدين العطار (ت 586 هـ) في "تذكرة الأولياء" والجامي (ت 898 هـ) في "نفحات الأنس" لا يكاد يظفر فيها بتعريف جامع مانع إذ كان الاهتمام فيها مركزا على جوانب دون أخرى وكانت تختلف أيضا باختلاف وجهات نظر أصحابها وتنوع مواقفهم. ويمكن القول إجمالا بأن التصوف مصطلح

أطلق منذ أواخر القرن الثاني للهجرة على مظهر من مظاهر الحياة الروحية في الإسلام يتميز بمنهج في التعبد والسلوك وبأسلوب في التدين والاعتقاد وبرؤية خاصة لعلاقة الإنسان بالله وللمعرفة الدينية بشكل عام، ويستعمل مصطلح "صوفي" و"صوفية" أيضا للدلالة على المنتسبين إلى هذا المذهب وقد أشارت المصادر إلى تاريخ ظهور هذا المصطلح فذكر الجامي أن أول من تلقب بالصوفي هو أبو هاشم الكوفي(ت150هـ) كما ذكر القشيري أن هذا الاسم قد اشتهر "قبل المائتين للهجرة" وكان الجاحظ(ت250هـ) فيما يبدو من الأوائل الذين تحدثوا عن "الصوفية من النساك" في كتابه "البيان والتبيين". ثم أطلق المصطلح بعد ذلك وخاصة منذ القرن الرابع للهجرة على ما أنتجته تلك الظاهرة من تراث فكري وعقائدي فظهرت عبارة "علم التصوف" أول الأمر في كتاب "اللمع" للسراج الطوسي (ت378هـ) ولم تخل منها المصادر بعد ذلك حتى وجدت مكانها في مؤلفات تصنيف العلوم على اختلاف مشاربها بما في ذلك مقدمة ابن خلدون (ت808هـ) التي نجد فيها فصلا خاصا بعلم التصوف.

وقد اختلف القدامى والمحدثون حول أصل الاشتقاق للكلمة "صوفي" فذهب بعضهم إلى أن الكلمة قد كان لها وجود قبل الإسلام وإنها نسبة إلى رجل يقال له "صوفة" ومنهم من عزا وجودها إلى صدر الإسلام باعتبارها نسبة إلى "أهل الصفة" وهم الفقراء الذين كانوا مقيمين بجوار مسجد الرسول. ويذهب جمهور الصوفية إلى وجوه أخرى من الاشتقاق(1). والملاحظ أن كل هذه الوجوه مخالفة في بنيتها للقياس اللغوي مثلما لاحظ ذلك القشيري وغيره. كما لا يخفى على المتأمل ما تعكسه من نزعة تأويلية غايتها الإشادة والتنويه بالمذهب والحرص على توثيق العرى بينه وبين العهد التأسيسي التماسا للشرعية واستمدادا لها من سلف الأمة. أما الاشتقاق الوحيد الذي لا يخالف القياس وله صلة بالأوضاع الدينية والتاريخية الخاصة بنشأة الظاهرة فهو نسبة الصوفي إلى الصوف وبه قال أبو نصر السراج الطوسي وهو واضع أقدم مؤلف عربي في التصوف. وقد اختلف المستشرقون أيضا حول أصل اشتقاق الكلمة(2). واجتمعت معظم الآراء على اعتبار الكلمة نسبة إلى الصوف مثلما لاحظ ذلك "أرتولد نيكلسون" "A.Nicholson" استنادا إلى ما جاء في النصوص العربية والفارسية وإلى الظروف التاريخية التي أحاطت بظهور المصطلح ومن

ذلك ما ذكره المؤرخون لحركة الزهد في الإسلام من أن زهاد القرنين الأول والثاني للهجرة قد ارتدوا لباس الصوف كما كانوا يعتبرونه لباس الأنبياء والأولياء. وليس من المستبعد أن يكون أولئك الزهاد قد أخذوا هذه العادة عن الرهبان النصارى وأنهم قد رأوا فيه رمزا لمعارضة السلطة الأموية التي اشتهر رجالها بلباس الحرير، هذا فضلا عن انتشار ذلك الزي بالكوفة مقر المعارضة العلوية والموطن الأصلي لأبي هاشم الكوفي الذي سلف ذكره.

عوامل النشأة وظاهرة الزهد في القرن الأول :

لقد ظهرت بذور التصوف في نزعات الزهد التي سادت خلال القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة فالظاهرة. الزهدية باعتبارها مذهبا في السلوك والتعبد أساسه العزوف عن الدنيا والتزود للآخرة، فقد كانت المهد الذي نشأ فيه التصوف والأصل الذي تفرع عنه فيما بعد، كما كان كبار الزهاد الذين اشتهر أمرهم في أواخر هذه الفترة، قد مثلوا أوائل الصوفية الذين انتقل الزهد على أيديهم إلى تصوف، يقول ابن خلدون "إن التصوف من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وقد كان ذلك فاشيا في الصحابة والسلف. ولما عم الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية أو المتصوفة"(3). وما يذكره ابن خلدون في هذا المجال هو تحليل وبيان لما سبق أن أشار إليه القشيري في "الرسالة القشرية" من أن التصوف اسم أطلق على "الزهاد والعباد" من أهل السنة(4).

وقد كانت ظاهرة الزهد في بدايتها إسلامية النشأة، وكانت مبادئها ذات طابع إسلامي محض لأنها سارت وفق قواعد الدين، وتعاليمه. بل كانت في الأول نابعة من صميم الحياة الدينية الإسلامية. وليس من العسير على المتأمل أن يجد لها أصولا في الكتاب والسنة.

ولم يحل القرن الثالث للهجرة حتى عرف التصوف الإسلامي تطورا على ضوء أفكار جديدة لا يمكن إرجاعها إلى المصدر الإسلامي وحده مهما اجتهد الصوفية في تأصيلها وتبريرها وإنما إيجاد تفسير لها في الأوضاع الثقافية التي سادت في هذا العصر وكان لها تأثير في ظهور المدارس الصوفية الكبرى.

المدارس الصوفية والمؤثرات الثقافية :

وتتمثل تلك الأوضاع الثقافية في مظهرين أولهما نشاط الجدل في العقائد بين الفرق الكلامية ولاسيما في عقيدة التوحيد ومسألة الذات والصفات. وثانيهما التفاعل مع تراث الثقافات والأديان الأخرى. اللافت للنظر في هذا الطور هو انتشار المدارس الصوفية الكبرى في الأقاليم التي احتضنت تلك الحركة الثقافية وكانت عريقة في الرصيد الموروث من ثقافات الحضارات الشرقية عموما فقد برزت أربع مدارس صوفية ستتضافر تجارب أعلامها على نحت الصورة المتميزة للتصوف الإسلامي في هذه الفترة ونعني بها المدرسة البغدادية وريثة مدرستي الكوفة والبصرة ومن أشهر أعلامها تلاميذ معروف الكرخي مثل السري السقطي (ت 225 هـ) والحارث المحاسبي(ت243هـ) وأبي القاسم الجنيد(ت298هـ) وأبي سعيد الخراز(ت286هـ) وأبي الحسين النوري(ت 225) وغيرهم وصولا إلى إبن عطاء(ت 309 هـ) والشبلي (ت 334 هـ) والحلاج(ت 309 هـ) والمدرسة الخراسانية ومن أبرز رجالها تلاميذ ابن ادهم وشقيق البلخي مثل الحافي (ت 227 هـ) وحاتم الأصم(ت 237 هـ) وابن كرام(ت 255 هـ) ويحيى بن معاذ الرازي(ت 258 هـ) والحكيم الترمذي(ت285هـ) وحمدون القصار(ت 271 هـ) وسهل التستري(287هـ) وأبي يزيد البسطامي(ت 261 هـ) والمدرسة المصرية وقد نشأت حول الصوفي الكبير ذي النون المصري(ت225هـ) أما المدرسة الشامية فقد ظهر فيها بعد الداراني(ت215هـ) أبو الحسين أحمد بن أبي الحواري(ت230هـ) رفيق حياته وأفكاره. وقد تلقت هذه المدارس، فضلا عن تأثرها بعلم الكلام عدة مؤثرات خارجية ذات مصادر مختلفة في آن واحد نذكر من أهمها :

أولا – المصدر اليوناني : المتمثل في الفلسفة اليونانية التي عرفها المسلمون من خلال الأفلاطونية الحديثة من أمثال فرفريوس الصوري (ت بعد300م) Phorphysus وبروكلوس Proclus (ت485م) وقد راج بينهم في عصر المأمون كتاب "الربوبية لأرسطو" وهو ليس سوى مختصر للأفلاطونية الحديثة، كما عرفوا الكتابات المنسوبة إلى دونسيوس الأريوباغي Dionysius l'Areapagite وهي في الواقع "أغاني الحب" التي

وضعها اصطفان بن صديلي Stephane Sudaili(ت5م) بعد أن تلقى عن "أوريحين" آراءه في وحدة الوجود. فكان التفاعل بين التصوف والنظريات الأفلاطونية حول الفيض وصدور الموجودات عن الأول الواحد عبر العقل الكلي والنفس الكلية، وحول المعرفة الناشئة عن الذوق والكشف والإشراق والجذب عند عودة النفس للفناء في الوجود الأول. وسوف يكون لهذه النظريات أثرها في المعراج الصوفي وفي المعرفة الصوفية بشكل خاص.

ثانيا – المصدر اليهودي المسيحي : من المعلوم أن بداية التأثر بهذا المصدر قد كانت عبر "الإسرائيليات والنصرانيات" كما تسرب الأثر اليهودي عن طريق "السبئية" إلى اللغو الشيعي ثم إلى التصوف وكان لنظرية "الكلمة الإلهية" وتوسطها بين الله والوجود على غرار ما فلسفه "فيلون" اليهودي انعكاس في مقولات "الحقيقة المحمدية" و "النور المحمدي" ثم في مفهوم "الولاية" و"القطبية" ولم يقتصر الصوفية في اقتباساتهم من الأثر المسيحي على الحوار مع الرهبان النصارى والاستدلال بأقوال المسيح كما تدل على ذلك أخبارهم في كتب "طبقات الصوفية" إذ اعتبروه قدوة في الحياة الروحية ورمزا للزهد والمحبة وإنما تأثروا أيضا باللاهوت المسيحي متمثلا خاصة في فكرة التحرر والخلاص عن طريق صلة المتناهي باللامتناهي، وفي تصورات الفرق المسيحية لظاهرة التجسد الإلهي في المسيح وعلاقة الناسوت باللاهوت، ومن أشهر هذه الفرق الملكانية والنسطورية واليعقوبية وكذلك من خلال التصوف المسيحي الشرقي كما مثلته فرقة "المصلين" Euchitae وكان لهذا التفاعل صلة بما ظهر في المعتقد الصوفي الإسلامي من قول بالاتحاد والحلول.

ثالثا – المصدر الهندي البوذي : لئن لم يفتح المسلمون الهند إلا في القرن الرابع للهجرة فإنهم قد اتصلوا قبل ذلك بهذا المصدر عن طريق انتشار العقائد البوذية في فارس وما وراء النهر وقد تأثر صوفية خراسان على وجه الخصوص بهذه العقائد وقد تمثل ذلك التأثر فيما شرحه البيروني مفصلا(5) عن العقائد البرهمية المتصلة بوحدة الوجود وبعقيدة التناسخ وفيما حلله الشهرستاني من أصناف الحلولية(6) وقد بدأ تأثير اليوغا Yoga واضحا في المجاهدات والرياضات النفسية عند الصوفية كما أن في عقيدة النرفانا Nirvana البوذية والتي تعني الفناء والتلاشي في المطلق عن طريق محو غرائز النفس وشهواتها والتأمل العقلي ما يذكّر بنظرية الفناء الصوفي وإن كانت نتيجة كل منهما مختلفة عن الأخرى لأن الصوفية لم يقولوا بالتلاشي بل قالوا بالبقاء بعد الفناء بناء على إيمانهم بالله.

رابعا – المصدر الغنوصي : إن كلمة "غنوص" من أصل يوناني فهي (Gnosis=Gnose) وتعني المعرفة ومنها اشتق مصطلح الغنوصية للدلالة على مذهب أسسه ثلة من المفكرين بين القرن الأول والرابع للميلاد وقد نمت في بلاد فارس ثم انتشرت ببلاد الشرق وامتزجت بالمسيحية واليهودية والعقائد الفارسية والسريانية وبالفلسفة اليونانية وكان أنصارها يقولون بالعلم بلا واسطة وبإمكان الوصول إلى المعرفة عن طريق الكشف والتلقي الروحي دون استناد إلى البرهنة العقلية. وكان لهذا المذهب تصور للوجود قائم على ثانوية الكون وهو ما تجلى بوضوح في المانوية القائلة بالنور والظلمة والخير والشر والمادة والروح أما خلاص الروح لديهم يكون برجوعها إلى جوهرها الرباني عبر الصراع بين هذه الأزواج واختراق الحجب المادية وتحطيم قيود الجسد ولا يكون ذلك إلا بواسطة التطهير بالمعرفة. وقد تلقى الصوفية تأثيرات هذا المصدر عبر قنوات شتى من أهمها المانوية والزرادشتية والصابئة وكان لذلك أثره بلا ريب في تشكيل نظرية المعرفة الصوفية عندهم.

إلا أنه من الخطأ أن نعتبر هذه المصادر الثقافية هي التصوف وإنما هي روافد ساهمت في تطويره انطلاقا من تفاعلها مع المصادر الإسلامية العقائدية والحضارية. فالتصوف تجربة روحية استوعبت مكونات ثلاثة : المعتقد الإسلامي والواقع الحضاري والعوامل الثقافية.

الطريق الصوفي : المقامات والأحوال :

لقد اهتم الصوفية في هذه المرحلة بالنظر في تجاربهم والعمل على تنظيمها وأفضى بهم ذلك إلى وضع الأسس النظرية والعملية التي يقوم عليها "الطريق" الصوفي والتي يتخذ منها "السالك" أو "المريد" معراجا للوصول إلى الله ولقد ساهمت التجارب الصوفية على ما بينها من اختلاف في تحديد مراحل لهذا الطريق اصطلح عليها بالمقامات والأحوال وهي تمثل أطوار الحياة الروحية التي ينبغي بلوغ الكمال فيها لإدراك الحقيقة الإلهية والوصول إلى اليقين في التوحيد. وقد اتخذ الصوفية من التجربة النبوية في "الإسراء والمعراج" مثالا يحتذى وسندا لمعراجهم الروحي.

وتعتبر المقامات المرحلة الأولى التي يتعين على السالك

اجتيازها وهي جماع التربية الخلقية والزهدية التي تسمو بنفس المريد عن طريق المجاهدات والرياضات إلى تفرغ روحي لا تنشغل فيه بغير الله. ويعتبر مقام التوبة نقطة البداية في هذه المرحلة لأنه يعني القطيعة مع حياة الإثم والمعصية ويليه مقام الورع المتمثل في مراعاة أوامر الشرع ونواهيه ثم ينتقل المريد إلى معاني الزهد والفقر وهما عبارة عن قطع العلائق مع الدنيا وشواغلها وفي ذلك إعداد النفس للتحقق بمقام الصبر وهنا تشعر تلك النفس بالخضوع التام للإرادة الإلهية وتتساوى عندها الأوضاع الدنيوية لكن تلك العبودية المطلقة لا تبلغ أوجها إلا عن طريق مقام التوكل الذي يكون فيه الصوفي "كالميت بين يدي الغاسل" ومسقطا لكل تدبير مستغنيا بالله عن كل ما عداه فإذا روض نفسه على الاستئناس بما في هذا الوضع من مشقة وعلى إدراك سعادته فيه كان ذلك دليلا على بلوغ مقام الرضا الذي يعتبر مدخلا لمحبة الله وهنا يبلغ الصوفي المرحلة الوسطى من الطريق لأن ما سبقها من مقامات هو من كسب العبد وثمرة مجهوده الخاص بينما الحب مشترك بينه وبين ربه وهو بداية لإرساء علاقة شخصية مع الله.

أما الأحوال فهي المرحلة الثانية من الطريق وهي سلسلة مماثلة يسلكها الصوفي ويتدرج فيها وفق ترتيب معين إلا أنها تختلف عن المقامات من وجوه أهمها أن المقام دائم ومكتسب بينما الحال منحة إلهية وهبة ربانية لمن بلغ الكمال في المرحلة الأولى من الطريق وتكون في صورة لوامع ولوائح قد تطول وقد تقصر ولكنها غير مستقرة. وكما اختلف الصوفية في عدد المقامات وفي ترتيبها اختلفوا أيضا في الأحوال. وكان الاختلاف أيضا في التسميات والمصطلحات باختلاف أصحاب التجارب وقد ذكر الكلاباذي في "التعرف" سبعة مقامات بينما جعل عدد الأحوال عشرة. وهي المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين، في حين يذكر غيره من بينها "القبض والبسط والحضور والغيبة" و"الفناء والبقاء" و"الصحو والمحو".

إلا أن أرقى الدرجات في هذا السلم الروحي هي حال الوجد والجذب وتسمى أيضا الحال وبواسطتها يصل الصوفي إلى الحقيقة، فأعلى الدرجات إذن ونهاية الطريق هي "المعرفة".

ومن الواضح أن التصوف قد أصبح في القرن الثالث مذهبا منظما له شيوخ ومريدون وقواعد للسلوك وإن كانت الطريق لم تظهر بمعناها الدقيق إلا إبتداء من أواخر هذه الفترة لكن تعليم مبادئ التصوف وآداب الطريق قد بدأ على الأقل منذ سنة 250هـ فقد كان الرازي(ت258هـ) وأبو حمزة البغدادي(ت289هـ) يحاضران في التصوف وكان السقطي(ت257هـ) يتكلم في حقائق التوحيد وكان الجنيد(ت289هـ) أول من صاغ المعاني الصوفية وشرحها كتابة وكان يعلّم آداب الطريق في السراديب وفي بيوت خاصة أما الشبلي(ت334هـ) فقد كان يتكلم في مسائل التصوف علانية وقد تلقى هؤلاء وغيرهم تعاليم التصوف عن شيوخهم وأجمعوا على ضرورة الشيخ بالنسبة إلى المريد حماية له من الزيغ لأن من لا شيخ له كان هاديه الشيطان، ولذلك للشيخ على مريديه نفوذ مطلق يقول ذوالنون (ت245هـ) : "طاعة المريد لشيخه فوق طاعته لربه" وليس للمريد حق الانتماء إلى الطريق إلا بعد أخذ "العهد" أي الاعتراف من شيخه ولا يتسنى له ذلك إلا بعد الخضوع لمنهج في التعليم والإرشاد والإشراف الروحي فإذا أخذ العهد خلع عليه شيخه "الخرقة" وهي لباس مصنوع من قطع قماش مختلفة استعاض به الصوفية عن لباس الصوف الذي اتخذوه سابقا.

وقد يختلف منهج الإرشاد باختلاف الشيخ إلا أنه من الضروري الترقي عبر ثلاث مراحل : الأولى مجاهدة النفس والثانية المراقبة والذكر والثالثة الاستعداد لتلقي المنح الإلهية وهي أحوال الوجد والجذب، وقد لا يصل إليها المريد. وفي هذه الحالة يستعان على استحضارها بطرق عملية توجه القلب إلى الله عن طريق الذكر وتتمثل في حبس التنفس وقمع الجسد للدخول في غيبوبة وبذلك ينفى الذاكر عن الذكر، ويستغرق في المذكور. وقد يستعان على ذلك بالموسيقى والغناء والرقص وهو ما يعرف بالسماع، وغالبا ما تدوم هذه التربية الروحية ثلاث سنوات كما تشير إلى ذلك تربية الجنيد للشبلي ففي السنة الأولى يخدم المريد غيره من الناس خدمة العبد وفي الثانية يخدم الله ويعبده لذاته متجردا من الدنيا والآخرة وفي الثالثة يراقب قلبه حتى لا يغفل عن ذكر الله إلى أن يصل إلى غاية الطريق.

التصوف الفلسفي في القرن السادس :

لم يمض زمن طويل بعد الغزالي (505هـ) حتى اتضح أن السد الذي أقامته السنة لاحتواء المد الصوفي لم يكن منيعا إذ لم يستطع إيقاف التيار الجارف من الغنوصات في أشكالها المختلفة والفلسفات بمشاربها المتنوعة. وهو تيار قد مثل منذ

الحلاج المدد الذي أضحى يغذيّ التجارب الصوفية ويسمها بطابعه الخاص. فلم تعد تلك التجارب مجرد أحوال روحية وأشواق وأذواق وجدانية بل أمست أقرب إلى التأملات العقلية والتصورات النظرية للوجود. ويمكن الرجوع بأصول هذا المنعرج الصوفي إلى عهد متقدم عندما ظهرت فلسفات إسلامية ذات طابع صوفي مثلها في المشرق أبو نصر الفارابي (339هـ) بنظريته في "الاتصال" وطورها ابن سينا(ت428هـ) في "الإشارات والتنبيهات" و "الحكمة المشرقية" كما سوف تتطور في المغرب مع ابن باجة(ت544هـ) في "تدبير المتوحد" ومع ابن طفيل(ت581هـ) في "حي بن يقظان". ونحن وإن لم يكن هدفنا الاهتمام في هذا السياق بالتراث الفلسفي ذي الميول الصوفية بقدر ما نعتني بالتصوف ذي المنازع الفلسفية فإنه لا مراء في أن الأول قد كان له أثره الواضح في الثاني. كما أن ما استوعبه غلاة الشيعة من الإسماعيلية والقرامطة من أمشاج الحكمة الفارسية القديمة ومن روافد الفلسفة اليونانية سينتقل إلى حضيرة التصوف بحكم التلاقح المتزايد بين المنزعين الباطنيين الشيعي والصوفي. وبذلك سيصبح انطلاقا من القرن السادس للهجرة هدفا للمؤشرات الفلسفية من مصادر شتى وسيصطبغ بلون فلسفي تجلت مظاهره في اتجاهين كبيرين سيفضيان إلى نتيجة واحدة في النهاية ونعني بهما التصوف الاشراقي من ناحية، وتصوف وحدة الوجود من ناحية ثانية.

التصوف الاشراقي مع السهروردي المقتول(ت587هـ):

إن المذهب الإشراقي في التصوف يستمد جذوره من مصدرين أساسيين هما أولا العقائد والفلسفات الفارسية القائلة بمبدأي النور والظلمة باعتبارهما جوهرا للوجود وثانيا الأفلاطونية الحديثة القائلة بنظرية الصدور والفيض عن الواحد الأول عبر العقل الكلي والنفس الكلية وصولا إلى العالم المادي أو الهيولاني. وقد صاغت الفلسفة الصوفية الإشراقية تصورا للوجود هو مزيج من هذين الأصلين وأضفت عليه مسحة إسلامية. فالوجود في منظور هذه الفلسفة هو صراع مستمر بين النور والظلمة والخير والشر والروح والمادة في إطار تقابل بين العالم العلوي المكون من النور والخير والكائنات الروحانية والعالم السفلي المتكون من الظلمة والشر والكائنات المادية. وهذا التقابل هو ذاته القائم في الأفلاطونية الحديثة بين تسلسل العقول والنفوس العلوية المفارقة والكائنات الهيولانية. ولا خلاص للنفس البشرية من هذا الصراع الوجودي إلا وفق المخطط الأفلاطوني بتجرد النفوس من مادتها وعودتها إلى مصدرها الأول. ووفق التصور الثنوي الزرادشتي والمانوي بالتخلص من ظلمتها واسترجاع نورانيتها وتكون هذه العودة عبر المعراج الصوفي بالترقي من العالم السفلي إلى العالم العلوي في مراحل من التطهر والتجرد إلى أن تنعكس عليها أشعة النور الأول أي "نور الأنوار" وإذاك تحصل على السعادة القصوى عن طرق الإشراق(7).

وقد تجلى هذا التصور للوجود في أجلى مظاهره في تصوف شهاب الدين السهروردي كما اتضح ذلك من خلال كتابيه "هياكل النور" و"حكمة الإشراق" فقد بدأ فيهما اقتباسه من الحكمة الفارسية القديمة في اعتبارها النور مصدرا للوجود ومن الأفلاطونية الحديثة في قولها بنظرية الفيض ومما اقتبسته منهما الفلسفة القرمطية الإسماعيلية في قولها بتسلسل النور الإلهي في الأئمة. فكان بذلك مطورا لآرآء الحلاج المستمدة من نفس المعين.

يقول الحلاج في حديثه عن الله :

"لأنوار نور النور في الخلق أنوار

وللسر في سر المسرين أسرار"(8)

وكذلك الشأن عند السهروردي فالله نور الأنوار لأنه النور الذي يتخلل الكون وهو جوهر الأشياء جميعا لأنها ليست سوى سلسلة من فيوضات ذلك النور وتراه يجد سندا لذلك في قوله تعالى "الله نور السموات والأرض"(9) وما المادة أو الظلمة سوى الوجه الثاني السلبي لذلك النور.

والعارف "المتأله" هو الذي يتمكن من إدراك هذه الحقيقة في ذاته وفي الكون عن طريق الذوق والكشف وليس عن طريق العقل. فالحكماء عنده درجات أدناها درجة الحكيم المتوغل في البحث ولكنه عديم التأله وهو الفيلسوف الذي يسلك سبيل النظر العقلي وأوسطها درجة الحكيم المتأله ولكنه عديم البحث مثل الأنبياء والأولياء ومن بينهم البسطامي والحلاج وأعلاها هي درجة الحكيم المتوغل في التأله والبحث معا وهي درجة القطب التي يعتبر السهروردي نفسه ممثلا لها ويعتبرها أسمى من درجة الأنبياء والأولياء. ويرى السهروردي أن طالب التأله والبحث إذا تجرد من الملذات الجسمية تجلى له نور الهي صادر عن "العقل الفعال" الذي هو "الروح المقدسة" و "الواهب لجميع الصور" فيتلقى منه المعارف. فإذا قويت نفسه بالفضائل الروحانية اتصلت بالنفوس الفلكية وتلقت منها المغيبات وهكذا

كلما ازدادت نفس الطالب سموا انعكست عليها الأنوار والمعارف وانكشف لها الغيب إلى أن تصل إلى درجة الاتحاد والامتزاج بنور الأنوار(10) ولا جدال في أن هذه التجربة الإشراقية لدى السهروردي قد مثلت الحلقة الرابطة بين البسطامي والحلاج من ناحية ومحي الدين بن عربي (ت638هـ) من ناحية أخرى وقد تجلى ذلك في جمعها بين مفهومي "التأله" و"البحث" فكان الانتقال من تجربة الاتحاد الوجدانية إلى تجربة الوحدة الوجودية الفلسفية. ففي قول السهروردي بنظرية "الفيض اللانهائي" أساسا للكون إنكار لمبدإ الخلق من عدم وفي قوله بتغلغل نور الأنوار في الكائنات واعتباره جوهرا للأشياء كلها اعتقاد بوحدة الوجود التي يصبح فيها الله والعالم حقيقة واحدة وفي ذلك تمهيد للتصوف الوحدوي مع ابن عربي هذا فضلا عن تفضيله للمتأله الباحث على النبي تماشيا مع فكرة الفلاسفة في اعتبار النبوة في اتصال بالنفس الكلية عن طريق "المخيلة" بينما الفيلسوف في اتصال بالعقل الفعال وتماشيا أيضا مع الاتحاديين من الصوفية في اعتبار الولي أفضل من النبي لأنه توقّف عند "قاب قوسين أو أدنى" أما الباحث المتأله فهو أفضل منهما معا وهو "القطب" وفي هذا أيضا تمهيد واضح لنظرية "ختم الولاية" و"الإنسان الكامل" كما سيبرز ذلك مع ابن عربي. وقد ذهب السهروردي ضحية قوله بهذه النظرية في وسط سنّي إذ أعدمه الملك الظاهر لقوله باستمرار الوحي بعد النبي وبإمكان ظهور نبي آخر بعده إلا أن السهروردي وإن كان الجسر الذي سيربط بين الحلاج وابن عربي فإنه يعتبر رائد المدرسة الإشراقية في التصوف تلك التي سيمثلها فيما بعد شارحه الأكبر القطب صدرالدين الشيرازي (ت1050هـ) صاحب "الأسفار الأربعة" أو "الحكمة المتعالية".

ابن عربي (ت638هـ) ونظرية وحدة الوجود :

كثيرا ما وقع الخلط قديما وحديثا بين الاتحاد والحلول ووحدة الوجود مع أن مفاهيمها متغايرة ومتباينة وجوهر الفرق بينها أن كلا من الاتحاد يستدعي الاثنينية والتعدد مع التمييز بين الوجود الحادث وعلته القديمة المتمثلة في الحقيقة الإلهية. كما أن الوحدة التي حققها الصوفية عبر الاتحاد والحلول قد اقتضت الفناء عن الوجود الحادث للبقاء في شهود الوجود السرمدي، فكانت في هذه الحالة وحدة شهود لا وحدة وجود، ولم تتجاوز المستوى النفساني بالإضافة إلى ما أكده أصحاب الحلول من أن وحدتهم لا تمازج فيها بين الطبيعتين البشرية والإلهية، حرصا منهم على مبدأ التنزيه وهو ما سيؤاخذهم عليه أصحاب وحدة الوجود الذين يرون أن الوجود واحد لا تكثر فيه ولا تعدد، وهو عندهم واجب الوجود الأبدي الأزلي الظاهر والباطن وهو كل شيء ولا شيء سواه إذ لا وجود في الحقيقة إلا لله وهو والعالم شيء واحد. وتقوم هذه الوحدة عندهم على أسس نظرية فلسفية أكثر مما تقوم على التجربة الشعورية الوجدانية ولا ريب – مع ذلك – في أن القول بالاتحاد والحلول مع البسطامي والحلاج يعتبر في حد ذاته تمهيدا لظهور نظرية وحدة الوجود، الصوفية لأن الوحدة التي بدأت في شكل ذوق وشهود ستتطور بفضل الثقافات الفلسفية المختلفة إلى نظرية في الوجود، ويعتبر الصوفي الأندلسي "الشيخ الأكبر" محي الدين بن عربي أول القائلين بهذه النظرية في التصوف الإسلامي. لقد أفضت تجربة الحب الإلهي بابن عربي إلى الاتحاد ووحدة الشهود عبر الفناء والسكر والوجد كسابقيه من أصحاب الوحدة الذوقية في بداية الأمر، مع حرص واضح لديه على تنزيه الذات الإلهية إلا أنه قد تجاوز هذا النوع من الوحدة عندما أضفى عليها طابعا فلسفيا وعندما غلب عليه النظر العقلي بقدر ما استوعبت نفسه الذوق الروحي فأضحت وحدته أقرب إلى وحدة الفلاسفة منها إلى اتحاد الصوفية وأضحى "الحق" و"الخلق" والمطلق والمعين عنده وجهين لحقيقة واحدة وليس لأحدهما وجود مستقل عن وجود الآخر، بل بات وجود الله هو عين وجود العالم وانعدم الفرق بين العبد والرب. وهو لا يعدم حجة على ذلك من القرآن في قوله تعالى "فأينما تولوا فثمّ وجه الله"(11) وإذا افترضنا جدلا وجود بذور لهذه الفكرة في التوحيد الإسلامي الذي يعتبر الله علة الوجود ويعتبر إرادته مطلقة وسارية في الكون فإن العدول بمبدإ الوحدانية في الألوهية إلى مبدإ الوحدانية في الوجود هو انتقال من الشهادة بأن "لا إله إلا الله" إلى الشهادة بأن "لاوجود في الحقيقة إلا لله"، وفي ذلك هدم لمبدأ التوحيد وإلغاء لمفهوم الألوهية من أساسه وإفراغ للرسالات والشرائع من معناها. وهكذا نصل نقيض عقيدة التوحيد.

وقد استفاد ابن عربي في صياغته لنظريته هذه من التراث الفلسفي الآتي من المشرق إلى الأندلس في القرن الثالث للهجرة على يد وهب القرطبي وأحمد الحبيبي وخليل بن عبد الملك المعروف باسم "خليل الغفلة" وأبي بكر يحيى بن يحيى وغير

هؤلاء. وقد انتقلت تلك الآراء ممتزجة بمذاهب الشيعة الباطنية وكان لها تأثير في مدرسة التصوف الأندلسية منذ تأسيسها على يد محمد بن عبد الله بن مسرة(ت319هـ) وتلميذه إسماعيل الرعيني إلى أن تطورت آراؤها على يد ابن العريف (ت535هـ) المفسر الصوفي وابن براجان(ن 536 هـ) صاحب كتاب "محاسن المجالس" وابن قسي(ت 546 هـ) صاحب كتاب "خلع النعلين" وصولا إلى الشيخ ابي مدين (ت 594 هـ) أستاذ ابن عربي المباشر. هذا فضلا عن استفادته من المدرسة الفلسفية التي مثلها أبو الصلت بن عبد العزيز الداني (ت 528 هـ) والبطليوسي(ت581 هـ) وابن باجة (ت 532 هـ) وابن طفيل(ت581 هـ) ثم ابن رشد (ت595هـ). كما استفاد ابن عربي من التجارب الصوفية السابقة في الاتحاد والحلول والإشراق وعمل على تطويرها بما يخدم موقفه من وحدة الوجود. والناظر في تفصيل نظريته في الله والإنسان والعالم يلاحظ أنه قد طور فكرة الحلاج في الناسوت واللاهوت وجعل منهما وجهين لحقيقة واحدة لا طبيعتين منفصلتين كما اعتبرهما متحققتين في كل الموجودات لأن الله يتجلى عنده في جميع صور الوجود ويتجلى فيه الإنسان في أعلى الصور. أما غاية الإله من إيجاد العالم فهي أن يرى فيه جوهره الخاص لما أحب أن يعرف فصدر عنه الكون عن طريق الانبثاق والفيض فكان العالم كالمرآة العاكسة لصورة الله لكن رؤية الله لنفسه لا تتم إلا عن طريق آدم الذي هو روح العالم وهو لمعان تلك المرآة، فهو بالنسبة إلى الله كالإنسان بالنسبة إلى العين ولذلك سمي إنسانا في نظر ابن عربي. ثم إن هذه المكونات للوجود لا ثنائية فيها ولا تعدد إذ لا وجود في الحقيقة إلا الله وما وجود الأشياء إلا به.

الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل :

وإذا كانت الذات الإلهية هي الوجود المطلق فإن الحقيقة المحمدية هي الذات في التعين الأول الذي فاضت منه بقية التعينات في عالم الأرواح والأجسام ووجود تلك الحقيقة الأزلية سابق على وجود آدم وهي نبع فياض بالوجود والعلم ومن خصائص تلك الحقيقة أنها تنتقل عبر الأنبياء والرسل إلى أن تتمثل في شخص الرسول محمد عيه السلام ثم تمتد عبر الأولياء فيكون منهم الأقطاب ولكنهم أقطاب حسية حادثة بينما الحقيقة المحمدية هي القطب المعنوي القديم الممثل لباطن النبوة المحمدية لا لظاهرها على عكس كل إنسان متحقق بالكامل وهو الذي يحفظ توازن الكون وتدور حوله أفلاك الوجود ويظهر في كل زمان بصورة نبي أو ولي. فمحمد هو قطب حسي بمعنى الإنسان الكامل من جهة كونه نبيا مرسلا وهو قطب معنوي من جهة كونه أول حقيقة خلقها الله وعنها فاض الوجود كله ومنها يستمد كنبي ورسول وولي علمه الإلهي الذي به يكون إنسانا كاملا أو قطبا حسيا إلى يوم القيامة، ويسمي ابن عربي الحقيقة المحمدية "الكلمة" و"روح محمد" و"حقيقة الحقائق" و"العقل الأول" و"الروح الأعظم" ومن هنا نرى تأثره بالكلمة التي قال بها فيلون اليهودي وفلاسفة المسيحيين والعقل الأول الذي قال به أفلاطون والإسماعيلية الباطنية والنور المحمدي الذي قال به غلاة الشيعة عموما. وتتمثل نظرية الإنسان الكامل عند ابن عربي في أن الله المتجلي في جميع صور الوجود يكون أكثر تجليا في الإنسان باعتباره أعلى الصور في الوجود لأنه "الكون الجامع" و"المختصر الشريف" و"العالم الأصغر" الذي تنعكس في وجوده كمالات العالم الأكبر ولذلك كان أجدر الخلق بالخلافة عن الله. فللإنسان إذن ميزة على سائر الخلق وإذا أدرك تجلي الحق في وجوده بلغ درجة الإنسان الكامل الذي مثله آدم منذ بداية الخلق. وتلك الدرجة من الكمال هي مرتبة الأنبياء والأولياء ولكن الكمال المطلق لم يتحقق إلا في النبي محمد لا في صورته الظاهرة من جهة كونه نبيا أو رسولا بل من جهة حقيقته الأزلية الأبدية التي هي المظهر الكامل ؛ للذات الإلهية وهي الحقيقة الأولى الصادرة عن الله وكلمته الأزلية التي انتقلت إلى سائر الأنبياء إلى أن تجلت في شخص النبي المرسل ذاته. وهذه الحقيقة في رؤية ابن عربي الفلسفية هي بمثابة العقل وهي تماما ما عبر عنه الحلاج بالنور المحمدي الذي انبثقت عنه جميع أنوار النبوة. إلا أن الكمال الإنساني المطلق يراه الحلاج في عيسى بينما يراه ابن عربي في القطب، والإنسان الكامل الذي هو خليفة الله وصورته وروح العالم وعلته وجوهر العلم الباطن والمعرفة الحق. وسر الكمال فى ذلك الإنسان تجلي الجوهر الإلهي والنور المحمدي فيه ولا يخفي المصدر الشيعي لهذه النظرية فالقول بأزلية النور المحمدي من مبادئ الشيعة التي يستدلون عليها بالحديث المشهور "كنت نبيا وآدم بين الماء والطين" وقد تبنى أهل السنة هذه النظرية وإن كانوا توقفوا بها عند قولهم بالتجلي الكامل للنور المحمدي في نبوة محمد نفسه أما الشيعة فيقولون بامتداد ذلك النور بعد النبي محمد ليتجلى في أئمة آل البيت على التوالي، ويرى ابن عربي بعد الحلاج امتداد ذلك النور عبر



الأولياء. وقد أكد ابن خلدون(ت808هـ) تلاقي فكرة المهدية عند الشيعة بفكرة القطبية عند الصوفية وتتمثل نقطة اللقاء في قول الشيعة بالمهدي المنتظر وقول الصوفية بخاتم الأولياء. ويتضح من أقوال ابن عربي "الفتوحات المكية" وفي "عنقاء مغرب" اعتقاده بأن الله قد جعل خاتما للولاية المحمدية مثلما جعل من محمد عليه السلام خاتما للنبوة.

نظرية وحدة الأديان :

وقد ترتب عن القول بوحدة الوجود القول بوحدة الأديان فالغاية من العبادة عند ابن عربي هي التحقق من تلك الوحدة الذاتية مع الحق وما دام الله يتجلّى في جميع الصور كان من الجائز عبادته في جميع المعبودات ومن غير الجائز الاقتصار في عبادته على مجلى واحد دون غيره لأنه عين الأشياء جميعا ومما أنشده في قوله :

"عقد الخـلائق في الإلـه عقـائد

وأنـا اعـتقدت جميع مـا اعتقـدوه"

فالله هو المعبود الواحد في كل ما يعبد والخلق يعبدونه حسب درجات مختلفة يتفاوت فيها العابدون والعرف هو الذي احتضن قلبه جميع المعتقدات والعبادات وأدرك الواحد المعبود في جميع صور المعبودات أما الجاهل فهو الذي يقيد الألوهية في صورة واحدة يقول في ذلك :

" لقد صار قلبي قابلا كل صورة

فمرعى لغزلان ودير لرهبـان

وبيت لأوثان وكعبة طائف

وألواح توراة ومصحف قرآن "

وقد أفضى قوله بالحقيقة المحمدية وبأن جميع الأنبياء هم نواب لمحمد إلى إثبات أصل واحد للشرائع المختلفة فجميع الشرائع هي شريعة محمد وما تباين الشرائع المحمدية التي ختم بها الله جميع الشرائع ولا فرق عنده بعد هذا بين من عبد حجرا أو شجرا أو حيوانا أو إنسانا لأنهم عبدوا الله المتجلي في كل ذلك يقول في فصوص الحكم : "إن العارف المكمل هو من رأى كل معبود مجلي للحق يعبد فيه ولهذا أسموه كلهم الها مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك فهذا اسم الشخصية فيه، والألوهية مرتبة تخيل العابد له أنها مرتبة معبوده وهي على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد الخاص المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص(12) ومن ينكرون على ذلك العابد الخاص عبادته فهم المحجوبون عن إدراك معنى التجلي في ذلك المعبود المختص أما الأنبياء والأولياء فيعرفون ذلك ولكنهم يسترونه عن غير العارفين حتى لا يسيؤوا فهمه. ويبين ابن عربي مفهوم العبادة على أساس جبري إذ لا يرى فيه مجالا للضلال والمعصية فالله هو الذي شاء أن يعبده خلقه في تلك المظاهر المتعددة. كما يذهب إلى الفصل بين المشيئة الإلهية والأمر الإلهي فعصيان الأمر الشرعي ليس إلا ظاهرا باطنه طاعة وامتثال للمشيئة الأزلية وهو هنا يستحضر كالحلاج مثال إبليس وفرعون، أما جوهر العبادة ونظره فهو "الهوى" أي الحب الذي يعتبره جوهر الأديان يجعل منه شعرية إنسانية إذ يمثل عنده أرقى أنواع العبادة لأنه السبيل إلى إدراك الوحدة بين صورة الوجود وهو الخلق وجوهره وهو الحق يقول مفصحا عن هذه العقيدة :

"وحق الهوى أن الهوى سبب الهوى

ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى"

وغني عن البيان ما في نظرية وحدة الأديان هذه من تجاوز لحدود الرؤية العقائدية الإسلامية بالرغم مما تكتسيه من أبعاد إنسانية وكونية وهي نظرية يرى فيها ابن عربي محتوى رسالة الولي التي يتجلى فيها جوهر الشرع المحمدي.

التصوف بعد القرن السادس :

مدرسة التصوف الوحدوي بعد ابن عربي :

وقد كان لمدرسة وحدة الوجود في التصوف الإسلامي بعد ابن عربي انتشار واسع بالمشرق و بالمغرب ويعتبر كل من جلال الدين الرومي (ت672هـ) بكتابه "مثنوي" وعمر بن الفارض (ت632هـ) بتائيته "نظم السلوك" وكذلك بخمريته وسائر أشعار ديوانه من أشهر من صاغوا نظريات ابن عربي صياغة شعرية رمزية تميز بها الأول في التراث الشعري الفارسي وكاد يتفرد بها الثاني في التراث الشعري العربي. لكن الامتداد الفلسفي لمدرسة ابن عربي سيتحقق بشكل أوضح على أيدي علمين آخرين أولهما عبد الحق بن سبعين الأندلسي (ت667هـ) الذي كان محاورا للملك فريديريك الثاني (1212م) حول قضايا الفلسفة الارسطية، وألف في ذلك رسائل مستوحاة من مبادئ الفلسفة الرشدية ومن نظريات أستاذه ابن عربي في وحدة الوجود وقد اتضح مزجه لهذين الرافدين الفلسفي والصوفي في كتابه "بد العارف" وكان من اشهر آرائه القول باستمرار أنوار

النبوة عبر الأولياء بعد الأنبياء وأثر عنه قوله : "لقد تحجر ابن آمنة بقوله لا نبي بعدي" مما تسبب في نفيه عن موطنه الأصلي. وقد سار على نهجه تلميذه أبو الحسن الششتري (ت668هـ) الذي كان يسمي نفسه "عبد ابن سبعين" تماشيا مع عقيدته في وحدة الوجود كما كان يعتبر الله والإنسان شيئا واحدا وينشر آراءه تلك بين العامة بأزجاله الشعرية المغناة. أما العلم الثاني فهو عبد الكريم الجيلي (ت805هـ) المطوّر لنظرية "الإنسان الكامل" بعد صدر الدين القونوي (ت667هـ) والعفيف التلمساني (ت690هـ) والمؤصل لتلك النظرية في عقيدة وحدة الوجود على أساس صوفي فلسفي ماورائي معتبرا أن العالم هو الصفات الإلهية التي هي عين وجود الذات، وبعالم الصفات هذا عرف الله نفسه مرورا بأطوار متعاقبة هي ذاتها أطوار وجود الكون أما الإنسان الكامل فهو الذي يتجلى فيه الحق لذاته بجميع صفاته ولذلك نرى الجيلي يخاطب الله بقوله : "أنت أوجدتني كما أنا أوجدتك"(13) وقد استمر انتشار هذه المدرسة الصوفية في العصور الموالية وكان انتشارها موازيا لانتشار التصوف السني إذ تعايش المذهبان وتغلغل حضورهما في التصوف الطرقي إلى مطلع العصر الحديث.

مدرسة التصوف السنّي بعد الغزالي :

لقد كان لتأثير الغزالي امتداد كبير بالمشرق والمغرب واشتهر من بين تلاميذه أعلام كبار فكان من بينهم عبد القادر الجيلاني(ت567هـ) صاحب "فتوح الغيب" وهو الذي كان يعتقد أن "كل حقيقة لم تشهد لها الشريعة فهي زندقة"(14) كما كان لتصوفه تأثير كبير بالسودان خاصة وكان من بين تلاميذه أيضا أبو نجيب السهروردي (ت564هـ) المعروف باتجاهه السني وكذلك ابن أخيه أبو حفص شهاب الدين السهروردي (ت631هـ) وقد تتلمذ على عمه أبي نجيب وعلى الجيلاني أيضا وهو صاحب كتاب "عوارف المعارف" وقد كان أبو حفص يعتبر نهاية الطريق الصوفي متمثلة في "طمأنينة الروح" إحالة على "النفس المطمئنة" المشار إليها في القرآن كما شرح في كتابه نظام الطريقة الصوفية وعرف بالمقامات والأحوال ومن جهة نظر سنية ومن تلاميذ هذه المدرسة أيضا أحمد الرفاعي (ت670هـ) وعبد الرحيم القنائي (ت592هـ) وعزالدين بن عبد السلام (ت660 هـ) وأحمد بدوي (ت675هـ) وإبراهيم الدسوقي (ت676هـ) وغيرهم.

الهوامش :

(1) يذهب جمهور الصوفية إلى أن الكلمة مشتقة من "الصفاء" إشارة إلى التطهر من أدران الحياة الدنيا. وكان هناك أيضا من يرى اشتقاقها من "الصف" إشارة إلى أن الصوفية هم في الصف الأول من صفوف أهل الإيمان بسبب قربهم من الله.

(2) كان منهم من أرجعها إلى الكلمة اليونانية "جيمنوسوفيست" "Gymnosophist" التي أطلقها اليونان على الهنود القدماء المشهورين باسم "الحكماء العراة" ومنهم من أرجعها إلى الكلمتين اليونانيتين "سوفوس" "Sophos" و "سافيس" "Sophis" وهو رأي المستشرق فون كريمر J. Von Kremer. وقد أشار كل من "تولوك" Tholuk ونولدكه إلى ما يعترض هذا الرأي من صعوبات صوتية وتاريخية لها صلة بقلب حرف السين إلى صاد وبطبيعة الكلمات التي كان لها رواج في اللغة الآرامية التي أخذ منها العرب أمثال تلك المصطلحات.

(3) ابن خلدون – المقدمة ط الدار التونسية للنشر – 1984م – ص584.

(4) القشيري – الرسالة – ط – القاهرة – 1957م ص7–8.

(5) البيروني – تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذوله – ط. ليبزج – 1925م ص – 19–32.

(6) الشهرستاني : الملل والنحل – ط. القاهرة – 1371هـ.

(7) القطب الشيرازي – شرح حكمة الإشراق – ط. – إيران 1316هـ / 1898م – ص 12.

(8) الحلاج – الديوان – تحقيق لويس ماسينيون – ص 59.

(9) قرآن – سورة النور الآية 35.

(10) السهروردي (شهاب الدين) : هياكل النور – ط. القاهرة 1960 – ص 44–45.

(11) قرآن – سورة البقرة – الآية 115.

(12) ابن عربي – فصوص الحكم – ط – القاهرة 1324هـ – ص 146.

(13) الجيلي – الإنسان الكامل – ج 1 ص 17.

(14) الجيلاني – فتوح الغيب – ص 95–99.

ملاحظات حول قراءة ماسينيون للحلاّج

أبو يعرب المرزوقي*

ننطلق من الموازنة بين محـــــاولـتـين تعـلـقتا بالتصوف عامة وبتصوف الحلاج خاصة : محاولة ماكس هرتون (1) ومحاولة ماسينيون (2).

وليـــس قصـــدنا الانتصـــار لاحدهما وتصويب هذا أو ذلك رغم ترجيحنا اجتهاد هرتون لخلوّه من التناقض. ذلك أن تصوف الحلاج لا يمكن أن يكون اسلاميا سنيا ومسيحيا في نفس الوقت، كما يحاول ماسينيون أن يثبت ذلك. فلا يمكن في كل الاحوال أن يثبت المعادلة الاولى (النسبة الى الفكر السني) بالاستناد الى آراء الفرق الغالية أو أن يثبت المعادلة الثانية (النسبة الى الفضل الوجودي المسيحي) بالاستناد الى نظرية الاستثناء الميتافيزيقي المنسوب الى الاسلام.

انما مطلوبنا أن نحدد السمة الغالبة على التزام المفكرين بقضايا النهضة الاسلامية. فهو التزام همه الاساسي الاسهام فيها والتأثير عليها من منظار التسليم بحقيقة مطلقة هي تصور كل واحد منهما للدين تصورا غير قابل للفحص والنقاش .لذلك فإن عملهما ، رغم تمايز التأويلات، قد تمثل في السعي الى اقتراح تصويرهما على التطور الروحي الاسلامي الممكن في المستقبل بتأويل تطوره الحاصل في الماضي، اما بمنهج الموضوعية العلمية عند هرتون دون حماس تبشيري أو بمنهج التعاطف الانساني عند ماسينيون استنادا الى شيء كثيرمن الحماس التبشيري غير الخالي من القصود السياسيّة البينة والصريحة. وقد غلب هذان النهجان فيما بعد على المتأثرين بهما من المفكرين العرب الذين يدّعون التحديث دون فهم للأسس التي انطلق منها هذا الفكر كما نبين لاحقا. لذلك فإن محاولتنا هذه تتضمن ثلاث مسائل:

الأولى نبحث فيها حدي تقبل الاسلام في الفكر الاستشراقي

الثانية، نبحث فيها مواقف المفكرين العرب من هذا التلقي

الثالثة نخصصها لأبعاد قراء ماسينيون للتصوف طريقا لتجاوز الاسلام نحو المسيحية.

المسألة الأولى : حد تقبل الاسلام في الفكر الاستشراقي:

فهرتون يدعو الى انقاذ المسلمين من الشريعة والوحي كما يقول ذلك صراحة في بحثه حول مسألة العلاقة بين الفلسفة والشريعة عند فلاسفة الاسلام عامة وعند ابن رشد على وجه الخصوص ردا على ارناست رنان (كتابه عن الرشدية اللاتينية)ويس بالآثيوث (كتابه عن الاسلام الممسّح) : وذلك في مقاله Texte zu dem streite swischen und Wissen im islam : حيث يقول "اذا آمل المرء أن يجد في الفلسفة اليونانية قوة تتجاوز الاسلام بمعنى الرشدية الغربية (نظرية الحقيقة المضاعفة)، فإن خيبته ستكون شديدة فالفلسفة اليونانية قد اقتصرت على تدعيم الاسلام، إذ هي أصبحت بعد الغزالي مخ علم

* جامعي – باحث في الفلسفة.

الكلام بل ان نظرية الوحي قد وجدت في نظرية الفيض خاصة تدعيما جديدا، اذ نجد في ذلك تكوينا [لعلم الكلام] مماثلا لتكوين (لاهوت) المدرسة المسيحيّة. ولم تحدث الصدمة القاتلة ضد الاسلام الا في العلم الحديث الذي أثبت أن الوحي المحمدي مجرد تطور طبيعي للأفكار. ذلك أن التجاوزالصحيح الوحيد لوجهة نظرالوحي لا يكون الا علميا لذلك فإنه ينبغي، قبل المهام الكبرى حقا الساعية الى تطويرالعقيدة الاسلامية تطويرا يرفعها الى شرف الدين الكوني الطبيعي والكلي، أن يوضع الاسلام أولا في سياق التطور الحديث وسيقطع الاسلام هنا أيضا خطا مماثلا لخط تطور الدين المسيحي ولكي يستجيب الاسلام الى هذه المتطلبات فإنه بوسع [المسلم] أن يتأمل بعض النظريات التي ظهرت على هامشه منذ قرون، أعني الأنساق الصوفية ففيها يفقد النبي ما يتجاوز به البشر بفضل كون الانسان سيرتفع فيها الى دائرة الألوهية. اذ إن العالم بحسب هذا المذهب شكل متطور من الربوبية، تعيّن للذات الالهية ومن ثم فكل البشر إلهيون على نفس المنوال لم يبق للنبي أي فضل على غيره من البشر المائتين، وبذلك يمكن للمرء أن يسمو بدينه وأن يتخلص من قيوده لجعله دينا كونيا وكليا للحب الانساني (...)

وتوجد نظرية أخرى تفتكّ من النبي موقعه المتجاوز للطبيعة بعض التجاوز، انها نظرية الإمامة فهذه النظرية تعلن أن كل عصر لا بد له من امام يخصه. ومن ثم فإن عهد محمد قد ولّى وعندئذ يجيء إمام روحي جديد للبشرية، امام ينسخ أحكام الانبياء المتقدمين عليه بمن فيهم محمد ويعوضها بأحكام جديدة" (3).

وماسينيون يسعى الى انقاذ المسلمين من الفقر الميتافيزيقي: " عليّ إذن أن اشرح كيف كان فوكو بالنسبة الي في تجربة المقدس الحية هذه مثل الاخ الاكبر وكيف جعلني اعتبر البشر الآخرين جميعا إخوتي بدءا بأشدهم نبذا ففوكو، مثل كل المفكرين اللاتأمليين، لم يبحث عن التكوين الفلسفي والكلامي الذي يمكنه من عرض مراحل الحياة الباطنة عرضا مذهبيا نسقيا (حيث كان هوفلان وكروزيي اللذان عرّفني عليهما يسعفانه بالمصطلح المناسب). ولم يكن وجهه هذا هو ما يجذبني اليه، بل كنت بحاجة الى أن ينفذ إليّ بالاتصال الروحي وبالكلمات البسيطة وبالمحادثات والرسائل، تعميده التجريبي في الفهم الحقيقي لشروط المنزلة الانسانية، وعلمه التجريبي بالتعاطف الذي كان يدنيه الى أكثر البشر نبذا فيمحضه اليهم. ذلك أن تجربتي الشخصيّة كانت تجعلني استشعر أن أكثر البشر نبذا بالمعنى المتافيزيقي في أكثر دلالات الطريقة السلبية جلالا هم المسلمون ، ذوو الاستثناء الملغز من الاجتباء الالهي في التاريخ ، رغم كونهم من أبناء ابراهيم ولكنهم مطرودون الى الصحراء مع اسرائيل (هكذا) وهاجر. وقد كنت استشعر في هذا النفي المؤقت الصياغة الاولية لحياة الرهبان التوابين والمتوحدين، النفي الذي قد يضحي بكل الاجيال الاسلامية محققا بتوسطها أضحية القربان ليحقق بتعاطفهم الأخوي نزول الرحمة" (4) .

ان الفرضية الاساسيّة التي ينطلق منه هرتون وماسينيون هي ما تعتبره فرق الاسلام غير الهامشيّة عين التحريف الديني الذي هو في جوهره الغلو الصوفي والشيعي سواء فهم براهمانيا أو مسيحيا. ويمكن أن نعتبر أهم نتائج هذا الغلو قد تعين في مآل الانسانية الحالي، اعني العولمة الهدامة بما هي غاية الانسوية المتألهة، والسعي الى الغاء كل ما يعارضها وخاصة ما ينسب الى الاسلام من بساطة وبدائية عند احدهما ومن فقر واستثناء ميتافيزيقي عند الآخر. ولعل ابرز علامات هذا المسعى هو ما يشترك فيه كلا الموقفين من ظنٍّ جعلهما يعتبران القرآن الكريم مجرد تكرار للتوراة والانجيل أو نسخة مشوّهة منهما (5).

لن نهتم بالعلة النفسيّة أو العقدية التي يستند اليها هذا الموقف، لأن مطلوبنا هو العوائق الفلسفية التي نحللها لاحقا لنبين كيف حالت دون النفاذ الى فلسفة تاريخ الأديان كما وردت في نقد القرآن الكريم لمجرى هذا التاريخ مجراه الناتج عن إطلاق الروحانية المنافية للدين بما هو اسلام للرب في مدلولي هذه المنافاة مدلوليها اللذين تواليا في التاريخ، اعني التوجه الأخروي والتوجه الدنيوي، مدلوليها المتنافيين والمتلازمين من بـ " القيام السلبي المتساند" اعني قيام كل منهما بسلب الآخر.

والغريب أن ماسينيون الذي يولي حادثة المباهلة اهتماما كبيرا اغفل أهم ما ورد فيها فبقي دون أول من اهتم بالمسألة من المستشرقين، أعني Sprenger في مصنفه Das leben und die lehre des Mohammads nach bisher grosstentheils unbenutzten quellen فهذا المفكر قد انتبه الى رهان الحوار الذي دار بين الرسول محمد ووفد نجران، حتى وإن ذهب به الظن الى أن حجة الرسول الوحيدة كانت الغلبة العسكرية(6).

اما ماسينيون فقد اقتصر على الدور الخرافي الذي اعطته اياها السلمانية وغيرها من فرق الفكر الشيعي الغالية (7)، وأغفل تعلقها بالخلاف الجوهري حول طبيعة الدين من خلال تحديد منزلة الانسان ومقتضيات الرسالة والبعد الروحاني منهما وما ينتج عن تحريف هذه المعاني في الغاية من نزعة انسوية هي غاية نظرية الشعب المختار تاريخيا ومن نزعة تألهية هي غاية نظرية الفتوة الابليسيّة روحانيا.

والمعلوم أن هذا التحديد قد جرى حسب الدرجات التالية التي تمثل – عند النظر اليها من منطلق مدلولها الايجابي وجوديا تجاوزا لشكل اثباتها السلبي منطقيا – جوهر الرسالة الاسلامية، وأسس نظرية الاستخلاف التي تعلل ختم الوحي. فالصلة بالله التي لا تكون الا بتوسط آياته قد شملت، حسب الرسالة الاسلامية، جميع الموجودات فأغنت عن الاوصياء والوسطاء في مجال علم الشريعة اغناءها عنهما في مجال علم الطبيعة. لذلك فهي قد وحدت بين ضربي الاديان الطبيعي والمنزل وضربي الحقيقة الدينية الصوفية والفلسفية العلمية لا من حيث أعيان مضموناتهما أو أعيان وحدتيهما الحية في الذات البشرية وفي القرآن الكريم، بل من حيث كليات شكلها التي هي كليات فاعلية العقل النظرية وكليات فاعلياته العملية فعلا في هذه الايات وانفعالا بها:

أ: درجة دحض الاستثناء من الصلة بالمطلق ضمن ذرية ابراهيم: رفض المقابلة بين أسحق واسماعيل.

ب: درجة دحض الاستثناء منها ضمن اسرة آدم: رفض المقابلة بين ذرية ابراهيم ومن عداها من البشر.

ج: درجة دحض الاستثناء منها ضمن مخلوقات العالم الدنيوي: رفض المقابلة بين الانسان ومن عداه من المخلوقات الطبيعية.

د: درجة دحض الاستثناء منها ضمن المخلوقات عامة: رفض المقابلة بين العاملين.

هـ: درجة دحض الاستثناء منها ضمن جهات الخلق وقصود الله: رفض المقابلة بين اختيارات الارادة الالهية الحاصلة والممكنة (الاسلام).

المسألة الثانية: محددات الموقفين المتطرفين من الاستشراق:

من المعلوم أن الروحانية الاسلامية ليس عسر فهمها اضافيا الى القراءات الاستشراقية وحدها، بل إن قراءات الفكر الاسلامي نفسه لذاته لم تخل من الميل الى فهمها – وخاصة في الحركات الغالية التي يركز عليها ماسينيون تركيزا غالبا ما عيب عليه (8)– بالرد الى الروحانيات السابقة كما هو الشأن عند الفلاسفة (قراءة الاسلام في ضوء الافلاطونية التوراتية المحدثة الهلنستية) والمتكلمين من جميع الفرق بما فيها بعض الفرق السنية (اضافة القراءة في ضوء الفكر الفارسي الهندي الى ذلك التأثير) والمتصوفة (الجمع بين القراءتين مع التداول بينهما على الغلبة). لذلك فإن الموازنة بين القراءتين ليست الا مجرد منطلق للنقاش يبرز هذا الوجه الغالب على التلقي الأوروبي للفكر العربي الاسلامي في بدايات هذا القرن، أعني في بدايات استئنافه لفعالياته الحية استئنافا يجري في ظرف الصدام الحضاري والاحتلال الاستعماري. لسنا نزعم حسم الخلاف حول تصوف الحلاج ومصادره، ولا حتى التدخل فيه لذاته، لأننا نعتبر الحكم في شأنه مجرد عرض من اعراض العلاقة بين الروحانية الإسلامية وغيرها من الروحانيات، فنقدم عليه البحث في دلالة المراوحة بين رده الى الرافد المسيحي ورده الى الرافد الهندي، فضلا عن الرد الى المصدر اليوناني والهلنستي. فهذه المراوحة ذات الفروع الاربعة تعم الفكر الاسلامي كله، لا التصوف وحده. ورغم طابعها غير الجوهري فانها قد تمكنت من جعل الاسلام مشدودا الى قطبين جاذبين ذهبت بالناظر المتسرع أو المتحيز الى اعتباره مردودا الى القطبين التاليين اللذين تمثلهما قراءتا هرتون وماسينيون أو الى مزيج منهما والى تجاهل أنه بالطبع محاولة لتخليص الانسان، شاهد المطلق، منهما:

1– قطب البقاء دون منزلة الاستخلاف الاسلامية، منزلة وجودية للانسان، أي المنزلة البراهمانية التي يطلق عليها هرتون هنا اسم الفكرالآسياوي أو بلغة هيجل منزلة الفكر الشرقي، والتي تمثل آيات الأفول (9) علامة القطع النهائي معها بداية للحنيفية.

2– وقطب تجاوز الاستخلاف الاسلامي في عقيدة الحلول غاية لعقيدة الشعب المختار، عقيدة الحلول التي اطلق عليها هيجل اسم الروحانية الغربية الحديثة، و التي كانت تبرئة القرآن الكريم (10) عيسى عليه السلام منها غاية للحنيفيّة في الرسالة المحمديّة.

لا بد اذن من تقديم ملاحظتين تخرجاننا من الجدل العقيم فتقرباننا من البحث في أعماق المسألة التي أصبحت ذاتية للفكر العربي الاسلامي الحالي ولم تبق جدلا مع الاستشراق بماهو محاور خارجي:

الملاحظة الأولى عامة : ينبغي الاشارة الى أن حسن الظن المفرط بمنهج المستشرقين العلمي قد أطلق في بداية القرن عند العلمانيين من مفكري النهضة العربية الاسلامية الى حد التسليم اللاّواعي بموقفهم الفلسفي تسليما حصر التفلسف فيه . فناظره عند الاصلانيين، ومن المنطلق نفسه رغم كونه رد فعل عليه ، سوء الظن بموقفهم العقدي الذي أطلق الى حد اتهام نهجهم الخلقي اتهاما حصر التفلسف فيه. وبين ان الاطلاق الاول يحول دون امتحان مواقف المستشرق الفلسفية لحصر الخلاف معه في بعض الالتزامات الظرفية بالهاجس الإيديولوجي، فيودي الى اعتناقها اللاواعي،وإن الإطلاق الثاني يحول دون تنزيه نهجهم الخلقي فيؤدي الي الرفض اللاواعي للفكر الفلسفي لحصر الخلاف معه في بعض الإلتزامات الظرفية حول الهاجس المذهبي . فحدث في النهضة العربية الاسلامية الثانية ما حدث في الأولى، أعني الاقتصار على مجرد الأخذ الميت لأدنى المذاهب تمثيلا للفكر الحديث كالوضعية والماركسيّة، مثلما وقع الاقتصار وسيطا على مجرد الأخذ الميت لأدنى المذاهب تمثيلا للفكر القديم كما تعين في موسوعة اخوان الصفاء .

وبذلك قُوِّضت أسس النقاش السليم، ليس فقط مع غير المسلمين، بل وكذلك بين المسلمين انفسهم لكون جل حظوظه قدفُقدت حديثا مثلما فُقدت وسيطا، بعد أن أصبح هذان الموقفان غير السويين ذاتيين لنخب النهضة العربية الاسلامية ذاتها. فوقع الاقتصار على التهم بين العلمانيين والاصلانيين منهم بدلا من البحث الفلسفي والعلمي مما حصر كل الاجتهادات في مضغ البقايا الايديولوجية من الفكر الحديث دون تفكير جدي في الاشكالات الفلسفية والدينية المتجاوزة للالتزامات الظرفية .

الملاحظة الثانية خاصة: وتتعلق بمفكريْن يمثلان هذين القطبين في فهم التصوف خاصة والاسلام عامة هما هرتون وماسينيون، وتؤكد صحة الملاحظة الاولى. فهذان المفكران لم يتركا داعيا لاتهام النوايا مما يؤكد صدقهم وجسارتهم . فكلاهما كان، كما رأينا ، صريحا الى حد لا يكاد يصدقه أحد. وكلاهما صرح بأن الاسلام دين ناقص بالقياس الى الدين المسيحي.

وكلاهما تصوره بحاجة الى تطوير اقترحه على النخب المثقفة من المسلمين، أما لتخليص المسلمين من البداوة والغفلة (هرتون) أو لتخليصهم من العدم الميتافيزيقي الناتج عن استثنائهم من الرحمة الالهية، استثنائهم الذي يرمز اليه نفي اسماعيل (ماسينيون).

وأخيرا فإنهما ، كلاهما يؤمنان بأن سد هذا النقص توجد بذرته في المذاهب الهامشيّة من الفكر الاسلامي وخاصة في المؤثرات الدخيلة من الفكر التوراتي والانجيلي والفارسي والهندي واليوناني (9). كما آل اليه الدين المسيحي حصولا تاما ويسعيان الى انقاذ المسلمين من الضلال بدعوتهم الى نفس المآل. فيكون موقفهما مواصلا مواصلة صريحة، رغم الاختلاف الاسلوبي، لموقف فرنسوا الاسيزي الذي ثقف أدواته ريمون اللّولي بآليات الجدل الديني الثلاثة الاساسيّة. وهي آليات تميز فيها المتشرقون عامة وبزّ فيها ماسينيوين جل الاقران : منطق الفلاسفة وشعر المتصوفة وتعاطف المبشرين.

المسألة الثالثة : ثوابت موقف ماسينيون:

ولعل اثبت الخاصيات في عمل ماسينيون، اثبتها هي الخاصية التي جعلت الاستناد اليه في تأسيس الحوار امرا ممتنعا. فقد جمع ماسينيون بين هذين الاطلاقين فاسهم في العنفين الحار (بما هو عسكري ودبلوماسي وربما جاسوس مثل لاورنس العرب صديقه وشريكه) والبارد (التحيل بالدفاع المزعوم عن القضايا العربية وبمحاولة تأسيس التصوف المغالي بحثا عن مؤيدات من القرآن الكريم ومن الشواهد التاريخية الايهامية مع التوكيد المرضي على غلاة المذاهب لجعلها الممثل الحقيقي لجوهر الاسلام). فرغم ما ينسب اليه من تطور في تصور الاسلام واسهام في تغيير موقف الكنيسة منه بما يزعم له من تأثير في صياغة قرارات الفاتيكان الثاني (وهو أمر لا معنى له لكون موقف الكنيسة من الاسلام أمر لا يعنيها الا هي في حركتها التبشيرية) فإنه قد بقي ثابتا لا يتزحزح في أمرين هما :

1– تأويله لحادثة نفي هاجر واسماعيل تدليلا على كون العرب خاصة والمسلمين عامة من المنبوذين الميتافيزيقيين بالذات،

2– تأويله عدم تقدم الرسول محمد في الاسراء والمعراج الى حد الانصهار في الذات الاهية مثل الحلاج تأويلا يعني في جوهره أن محمدا هو ضديد المسيح الحقيقي أو الدجال ومتمم ذلك النبذ الميتافيزيقي المزعوم Der Widersacher.

فيكون بذلك مضمون مسعاه كله قابلا للتحديد بالصورة

التالية: أنا ماسينيون مالك الحقيقة والمعبر عنها اكتشفت حقيقة الجذام الميتافيزيقي الذي أصابكم أيها المسلمون في البدء (حادثة النفي) وفي الغاية (حادثة الاسراء والمعراج). وها أنا ذا أبيّن لكم الطريق إلى تجاوزه: إنها طريق تصوف الحلاّج الذي حرر الاسلام من نقصه بأن بلغ به الغاية، أعني المسيحية التي هي الدين الوحيد التام الذي أدعوكم اليه أيها العرب والمسلمون السذج، ولعل ما ورد في رسالة بعثها الى أحد أصدقائه حول الحوار مع العرب والمسلمين أكبر دليل على ذلك: فقد ذكر فيها أن الحوار معهم لا يمكن أن يكون الامن منطلق نكوصهم الى التصور الأبوي الابراهيمي!

وأغرب ما في الامر موقف المثقفين العرب والمسلمين من معاصري ماسينيون أو الحاليين وإعجابهم به . فهذا الاعجاب لا يمكن أن يفهم الا بأحد أمرين: أما عدم فهم قصده الواضح وهو مستبعد لكونه يعني أنهم بلغوا درجة من الغباء يصعب تصديقها، أو التواطؤ

وأغرب ما في الامر موقف المثقفين العرب والمسلمين من معاصري ماسينيون أو الحاليين وإعجابهم به . فهذا الاعجاب لا يمكن أن يفهم الا بأحد أمرين: أما عدم فهم قصده الواضح وهو مستبعد لكونه يعني أنهم بلغوا درجة من الغباء يصعب تصديقها، أو التواطؤ الناتج عن الاقتناع بهذه التصورات مع فقدان الايمان الحار الصادق الذي يتميز به ماسينيون عليهم، للحصول على عوض بخس لا يشرئب اليه الا المثقف الكاذب. فهو يقدم لهم شهادة في حيازة فكر رفيع وتعال على العامة ويحقق لهم وهم منزلة الاعتراف في الرأي العام الاستعماري (مثال ذلك طه حسين الذي يتفق مع ماسينيون بخصوص منزلة الاسلام ولكن من منطلق آخر، هو منطلق الموقف الوضعي من الدين عامة)، كما يزعم كل المتصوفة الذين يتصورون تعامقهم السخيف ارتفاعا فوق العامة.

والواقع ان كل المعتقدات الصوفية وكل ادعاء للتعالي على العامة كل ذلك ليس الا شعوذات أكثر عامية من كل المواقف العامية بقدر لا يكاد يصدقه أحد. فمجمل معتقدهم يعود الى التسليم بأوهام تسمى أسرار الوجود وبوهم الاوهام المتمثل في ظن ذلك معلوما لهم وحكرا عليهم ثم تحويل ذلك الى أساس للوساطة الروحية بما هي القاعدة التي ينبني عليها سلطانهم الدنيوي إذ ليس الاول عندهم إلا أداة الثاني (ذلك أن الخاصة والمتصوفة أو أصحاب دعوى خاصة الخاصة لا يصدقون بشيء في قرارة انفسهم عدا تأليه أنفسهم الناتج عن مرض تضخم الذات كما هو الشأن عند جل المتشاعرين). ولعل أكبر الادلة هو كون هذه الاسرار ليست شيئا آخر غير المعنى المتعامق الكاذب، التي من جنس كرامات الاولياء ومعجزات الوسطاء وهي جميعا حيل ساذجة من جنس حيل السينمائيين وكل خفاف الاصابع كما هو الشأن في مهرجانات الاطفال. وما عداوتهم الصريحة لمحمد الا لكونه قد أنهى عهدهم بأن نفى كل المعجزات والعلم المطلق، ثم بأن ختم الوحي فلم يُبق الا على العلم الاجتهادي في مجالي الطبيعة والشريعة أساسا للدنيا والدين: "فليس للوجود من أسرار عدا أسرار الحقيقة التي يمكن علمها الاجتهادي المتدرج في آيات خالقه الخمس: الطبيعيّة والشريعة ووجههما الطبيعة (الانسان) والشريعة (التاريخ) وأساسها جميعا (خطاب الله وكتابه العزيز: القرآن الكريم الذي هو عين الكتاب من كل الكتب السماوية عند النظر اليها قبل أن يزيّفها المتاجرون بالدين كما ورد في كثير من الايات).

وعن هذا التقابل بين الاطلاقين المتلازمين تلازما نفوريا وتدافعيا ينتج في المجال العملي الخلقي الفصل بين الروحاني المنافي للزماني والزماني المنافي للروحاني. فلا يتعايشان الا تعايشا خارجيا، كل منهما لا يقوم الا بنفي الآخر له، لأن مجال فعله ليس الا حصيلة هذا النفي المتبادل. فيكون الزماني واداته السياسيّة لا قيام لهما إلاّ برعاية ما أزيل منه الروحاني وأداته

الدينية، أعني برعاية تجعل قيامه قيام تحقيق المفاسد والأدواء. ويصبح ذلك أساس الحاجة الى تدخل الروحاني وأداته الدينيّة اللذين لا قيام لهما الا قيام التمريض لتلك المفاسد والادواء تمريضا بالتخليص والانجاء. واذن فالدين يصبح استسلاما للأمر الواقع وكأنه ممتنع التغيير، والاقتصار على تقديم البلاسم الوهمية بدلا من الاسهام في الترقي الروحي الفعلي للانسانية : لكأن التعاطف مع الجذامى ماديا وروحيا يمكن أن يكون بديلا من البحث الطبي والخلقي عن الدواء أو مجرد مكمل وهمي لعجزه. وهو في كلتا الحالتين تصور سلبي فتكون نتيجة هذين التصورين المتلازمين بالتنافي الفصام الدائم في ذات الشخص الانساني (ثنائية الجسم والروح) وفي وجود الجماعية البشرية (ثنائية بهائم الانعام والرعاة). ذلك أن هذا الفصل يلزم عنه حرب سجال من أجل الاستتباع المتبادل بين بعدي الذات الفردية وبين بعدي الذات الجماعية. وعند ئذ يصبح هذا الفصام الشخصي والجماعي داء لا علاج له الا برفع الكذب الى حد الاطلاق من خلال تأسيس السلطان الروحي والسلطان الزماني المتعاليين على البشر والمتواطئين تواطؤ سلطاني العلم والقوة المطلقين .

وبيّن أن هذا الموقف ليس له من تواصل مع غيره الا بصورة خداعية بالطبع لأن بنية المؤسسة التي تستند الى هذا التصور الوجودي والمعرفي تقتضي جعله مجرد قناع يحول المعرفة الى ذريعة تستهدف تحقيق الغلبة بقناع طلب الحقيقة التي تفرض معلومة منذ البداية بإطلاق مراوحة بين أداتي التبشير. لكونه منضويا دائما تحت قوة سياسيّة حامية، أعني بين التبشير الصريح التابع (في ظرف حرب حارة بالسلاح) والتبشير المنافق التابع (في ظرف حرب باردة بالحيلة أساسها اغتنام حاجات البشر : اسغلال ظرف العامل المهاجر أو المجاعات أو الامراض النفسيّة). وتلكما هما أداتا التبشير المتلازم دائما مع سياسة استعمارية في العالم المغلوب أو لسياسة تبشيرية في الظروف الانسانية الملغية للخيار الروحي الحر.

ومن ثم فهو حوار سياسي ينقسم ضرورة الى نوعين بحسب ظرفين متقابلين أحدهما هوظرف سطان أصحالب الحقيقة الروحية الدينية المستتبعة للحقيقة الطبيعية العلمية والثاني هو عكسه. ويبلغ هذا الحوار المزعوم ذروة البشاعة عندما تتعاون الآليتان وتتقاسمان الادوار : الاستعمار المادي السياسي بوسائل صاحب الحقيقة الروحية الطبيعيّة العلمية والتبشير الحضاري الديني بوسائل صاحب الحقيبقة الروحية الدينيّة. وقد يجتمعان في الشخص الواحدد فيكون عسكريا متصوفا فلا ندري ايهما نقدم .

خاتمة :

فمواصلة اعتبار محمد ، دون تصريح ، ضديدا للمسيح أو الدجال L'antichrist لا يمكن فصلها عن مواصلة تصور المسيح هذا التصور الذي يستلزم ضديدا له ضرورة لكون هذين التصورين يعودان في الحقيقة الى نفس التصور من مدخلين مختلفين . فلا يمكن تصور الرهبانية مثلا (ترك النساء أو الرجال بحسب المترهبن) من دون انقلابها الى عكسها، اعني الى البدائل اللاّسوية من الحياة الجنسيّة عند صاحبها أو عند نظيرها المعكوس أو البغاء : وذلك هو معنى آية الرهبانية المشهورة . انما ضديد المسيح هو نيتشة ضحية التربية الناتجة عن هذا التصور المحرف لحقيقة المسيح عليه السلام، ذلك هو معنى قلبه القيم، اعني الرد على مدخلها الاول اللاسويّ بمدخلها الثاني اللاّسوي .

واذن فعدم فهم المحمديّة بهذا المنظار لا يمكن أن يتغير بل ينبغي أن يبقي هو قبل الاصلاح الديني وبعده ما ظل الحوار يجري من منطلقات الفكر الأفلاطونية التوراتي المحدث في شكليه الاقصيين الهلنستي والجرماني ويرفض أسس الثورة المحمدية التي لا يمكن أن تقاس بالاصلاح الديني الذي أسس الأفلاطونية التوراتية المحدثة الجرمانية، كما تعينت في فلسفة هيجل . ونفس الأمر الذي يجعل تصور المسيح المحرف يستلزم ضديدا له هو عينه الذي يستلزم الجذامى لفرنسوا الاسيزي والعرب المنبوذين ميتافيزيقيا جذامى ماسينيون في بلادهم أو في المهجر. لكن الجذام الميتافيزيقي يبقى عديم المعنى، ما لم نسلم بوراثة الخطيئة ولعنة الاخراج من الجنة : فيصبح الحال الذي وقع عليه الاخراج مفعولا لاجله يعلل الاخراج ولا يقتصر على وصف كيفية وقوعه من حيث العلاقة بين آدم وإبليس، لكأن آية الاستخلاف لم تذكره متقدما على العصيانين .

الهوامش والتعليقات

(1) Zeitchrift Z.D.M.G.,(Neue Folge Bd.VII) Bd.82. 1982. p 23-41

(2) ماسينيون،.La passion d'el Hallag, martyr mystique de l'Islamn Gallimard 2è. Ed. 1975

(3) Max Horten, Die lehre vom propheten und offenbarung bei den islamishen philosophen .Farabi,Avicenna und Averroes, .1913
الصادر ببون عن دار ماركوس وفيبر 1913.

(4) Louis Massingon,parole donnée,Seuil, Paris 1983. ص.64.

(5) انظر P. Roclave,Louis Massignon et l'islam, Col.Témoignages et Documents,n 2, Institut Français de Damas, p.38

(6) انظر : A.Sprenger, Das leben und die lehre des Mohmmads nach bisher grösstentheils unbenutzten quellen,2 Ausgabe,Berlin 1869)
وعهد الرسول لنصارى نجران ص.502-503. والمعلوم أن علة سوء فهم المباهلة هي جوهر رهانها الميتافيزيقي : تحديد منزلة عيسى عليه السلام بوصفه عبدا رسولا وتفي الوساطة والسلط الروحية التي ارجعت الى ماهي عليه فعلا في التاريخ الحقيقي باعتبارها أخذ الناس يعضهم البعض أربابا. لذلك قال الله جل من قائل نفيا لعبادة البشر بعضهم بعضا بحجة الوساطة المستندة الى العلم المحيط المزعوم بهذه الاسرار في آل عمران مباشرة بعد المباهلة:" قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون" (آل عمران 64). كما قال جل وعلا:"اتخذوا احبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله"(التوبة 31).
وقال كذلك :"ان كثيرا من الاحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل"(التوبة 14).
واذن فغاية الامر كله في طبيعة السعي المحمدي لتخليص الدين الذي صار دين جميع الكائنات من التحريف هو ما تتضمنه هذه الآية الكريمة منآل عمران التي تنسب التحريف الى مستخدمي الدين بدعوى خدمته :" وإن منهم لفريقا يلوون السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وماهو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون"(آل عمران، 78)

(7) انظر كذلك من بين أعمال ماسينيون الكثيرة في هذا المعنى مقاله الذي يلخص مضمون أفكاره حول الدور الفارسي والشيعي عامة والسلمانية خاصة في الروحانية الاسلامية : Die ursprunge und die Bedeutung des Gnostizismus im islam الوارد في الجزء الاول من Opera Minora بالصادرة عن دار المعارف بلبنان ص.499-513.

(9) الانعام 75-80.

(10) "ما كان لبشر أن يؤيته الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله بل كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون" ال عمران 79.

التصوف في منظور العلوم الحديثة

المنصف قوجة*

نعني بالعلوم أساسا علم التاريخ وعلم النفس الانتولوجيا في شخص كبار ممثلي هذه العلوم في القرن العشرين يونغ وكوربان وميرسيا الياد وجاك بارك... أما الذي دفعني إلى تناول هذا الموضوع بالذات، فهو العدد الغزير من الدراسات والمؤلفات المترجمة لكبار الصوفية وخاصة ابن عربي الذي تشهده الساحة الفكرية الغربية بالخصوص، مما يبعث على الدهشة خاصة وأن معرفة التصوف الإسلامي كانت منذ أكثر من عقدين حكرا على بعض المستشرقين المختصين مثل لوي ماسينيون وهنري كوربان. أما الآن فإن حركة ترجمة آثار كبار الصوفية إلى الإنقليزية والفرنسية عرفت تطورا سريعا في العقدين الأخيرين، مما يدل على الإقبال الكبير على هذا الصنف من الآثار الإسلامية. ولعل أحد الأسباب الرئيسية لهذه الظاهرة هو العودة القوية للروحانيات بكل أشكالها في المجتمعات الغربية وخاصة تلك التي تعطي نظرة للكون وللحياة معاكسة نوعا ما للعقلانية التقليدية خاصة في شكلها الديكارتي. و ليس هذا وحده الذي يمكن أن يفسر هذه الظاهرة.

تروي فيتراى دي إيفا (Vitray de Eva) وهي مختصة في التصوف الإسلامي، وقد كانت ترجمت الرباعيات لجلال الدين الرومي وترجمت أيضا لعدة مفكرين مسلمين من الفارسية إلى الفرنسية، في مقدمة كتابها "انطولوجيا التصوف" (قصة علي البغدادي التي رواها جلال الدين الرومي في المثنوي : أن أحد كبار شيوخ المتصوفة وهو جلال الدين الرومي (1165–1240 م) هو الذي تحدث في القرن 13 م عن الذرة بطريقة لا يمكن أن يجادله فيها اليوم أكبر علماء الفيزياء الذرية. ذكر في مؤلفه المثنوي قصة يمكن أن تلخص جوهر الفكرة الصوفية روى جلال الدين الرومي أن شخصا يسمى علي البغدادي كان بعد أن فقد كل ثروته وأهدر كل إرثه طلب من الله سبحانه وتعالى أن يعينه، فرأى في المنام أن كنزا كان مخفيا تحت الأرض في إحدى أنهج مدينة القاهرة. فرحل إلى هذه المدينة وبحث عن المكان الذي رآه في الحلم حتى وجده فلما هم باستخراج الكنز قبضت دورية من الشرطة وحملته إلى مقرها حيث قام رئيسها ببحثه لمعرفة أسباب وجوده في ذلك المكان. فحكى لهم ما رآه في المنام فاستهزأ منه رئيس الدورية وقال له : أنت ليس بلص ولكنك أحمق. لقد حلمت أنا عدة مرات أنه يوجد ببغداد شخص اسمه علي يقطن في نهج كذا بمكان كذا وان هناك كنزا مخفيا تحت منزل هذا الشخص ولكنني لست أحمق حتى أقوم بالسفر إلى بغداد.

عند ذلك فهم علي البغدادي أن الكنز يوجد في منزله، وأنه لا يمكن له أن يكتشف هذا الكنز إلا بعد الهجرة أي الهجرة المعرفية طبعا. وأن جوهر المعرفة يكمن في روح الإنسان نفسه...
ولكن ما لم تذكره Meyroivith Vitry de Eva أن هذه القصة الرمزية هي نفسها التي استنبط منها Cohelo Paul وهو أشهر روائي في العالم اليوم–روايته الشهيرة الخيميائي التي ترجمت من البرتغالية إلى جل لغات العالم وسبحت في عشرات الملايين من النسخ (دون أن يذكر ولو مرة جلال الدين الرومي، ودون الإيحاء بالمصدر الإسلامي الصوفي لروايته الرمزية بل أنه وضع لها أساسا ومرجعيات تكاد تكون مسيحية كاثوليكية بحتة).

وسنبدأ مقاربتنا بتناول ما توصل إليه علم النفس الحديث فيما يخص الظاهرة الصوفية، ولا مناص هنا من تناول الخلاف الذي يوجد بين ممثلين كبيرين لعلم النفس حول مسائل لها علاقة بالتصوف وخاصة مسألة اللاوعي الجماعي أو الخافية الجماعية وهما سيغموند فرويد وكارل غوستاف يونغ.

* باحث ومدير جريدة "الرونوفو"

نحن نعلم أن يونغ، وهو ابن كاهن بروتستاني سويسري، أصبح التلميذ الأول لفرويد الذي أرسى دعائم علم النفس التحليلي واكتشف ما سمي باللاوعي حتى أن كارل غوستاف يونغ نظم أول مؤتمر عالمي لعلم النفس التحليلي (1908 في سالزبورغ) ثم أصبح رئيسا للجمعية العالمية ورئيس تحرير لمجلتها العلمية وهم مؤسستان عملتا على نشر علم النفس التحليلي الفرويدي.

وقد انشق يونغ عن فرويد بعد الخلاف الذي جد بينهما فيما يخص اللاوعي الجماعي. فبينما يفسر فرويد اللاوعي بأنه فردي بالضرورة وتحدد طبيعته مرحلة الطفولة فقط، يرى يونغ أن في كل لاوعي جانبا فرديا وجانبا جماعيا موروثا يلخص في كل فرد تاريخ الإنسانية جمعاء.

وقد تطور هذا الخلاف الجوهري لينعكس على كل المجالات المدروسة ومنها مسألة التصوف.

وقد تناول فرويد مسألة التصوف في عدة كتب منها "موسى والتوحيد"–مايكل انجلو– والطوطم والمحرم (المكبوت).

وقد كتب فرويد كتابه موسى–مايكل انجلو، تحت تأثير ابتعاد يونغ عنه ويعتبر ليو ستراوس أن فرويد مثله مثل سبينوزا وابن ميمون الأندلسي (قرطبة : 1135–1204)، وهم كلهم من أصل يهودي، قد تأثروا بالتراث "الكابالي" الصوفي اليهودي. والمأثور الكابالي كالمأثور الصوفي سري وينقل شفويا بالأساس. ويقول ليو ستراوس في تحليل كتاب "دليل التائهين" لابن ميمون" بما أن الكابال لم يكن موجودا بالمعنى الحرفي للكلمة قبل صياغة (الدليل) فيمكن أن نعتبر ابن ميمون أول كابالي حقيقي" وابن ميمون هو نتاج البيئة الأندلسية المتأثرة في القرن 12م شديد التأثر بالتراث الصوفي وخاصة بابن عربي.

ورغم تأثر فرويد بالتراث الصوفي اليهودي أو الكابالي، فإنه بقي في ميدان التحليل النفسي ملتزما بالمفهوم الطبي– الكلينيكي الصرف. فالمدرسة الفرودية كما يحددها كارل غوستاف يونغ، تذهب إلى أن الإنسان، بما هو كائن متمدن، لا يستطيع أن يلبي عددا كبيرا من بواعثه ورغباته الغريزية، لأنها تتعارض مع القوانين والقيم الأخلاقية، لذلك يضطر إلى كبح جماح هذه الرغبات إن كان يريد التكيف مع المجتمع. وبالتالي فاللاوعي الفردي ليس إلا نتيجة لعودة هذه الرغبات المكبوحة أو ما يسمى بعودة المكبوت. فالتصوف من هذه الزاوية ليس إلا ظاهرة عصابية بحتة ويعلق يونغ قائلا" إن مدرسة فرويد عندما تذهب إلى القول بأن المشاعر الصوفية أو أية مشاعر تمت إلى الدائرة الروحية ما هي إلا رغبات جنسية غير مقبولة كبتت ثم تسامت، فإن هذا القول أشبه بما لو فسر عالم الفيزياء الكهرباء بالقول أن الكهرباء ليس إلا شلال اشتراه شخص ثم أوصله إلى المنازل بواسطة الأسلاك. بعبارة أخرى "شلال مشوه ثقافيا".. أما غوستاف يونغ فإنه أرسى لنظرية ثورية لعلم النفس التحليلي تتلاقى كما سنبين ذلك إلى حد كبير مع نظرية الصوفية في ما يخص الروح.

فهو يقول في كتابه " دور اللاشعور ومعنى علم النفس للإنسان "الحديث" " هذه الخافية (أي اللاوعي) المدفونة في بنية الدماغ والتي لا تكشف عن حضورها الحي إلا بواسطة الطرائق المبدعة، هي خافية تتجاوز الخافية الشخصية (يرد على فرويد) فهي تحيا في الإنسان المبدع وتكشف عن نفسها في رؤى الفنان، ومن وحي المفكر، وفي خبرة الصوفي الجوانية. إن هذه الخافية التي تتجاوز الشخصية من حيث أنها موزعة في جميع أنحاء البنية الدماغية لهي أشبه بروح مبثوثة في الكل، عالم بالكل. فهي تعرف الإنسان مثلما كان دائما، لا كما هو في اللحظة، بل بما هو أسطورة. لهذا السبب أيضا كانت الصلة بالخافية الجامعة فوق الشخصية، او الخافية الجامعة، تفني امتداد الإنسان إلى ما وراء نفسه. فهي تعني موتا لوجوده الشخصي، وانبعاثا له في بعد جديد، كما تعارف على ذلك حرفيا في أسراريات قديمة معنية وأنه لأمر حق إن هذا البعد لا يمكن بلوغه إلا بالتضحية بالإنسان كما هو، بالإنسان كما كان وبالإنسان كما سوف يكون أبدا. وليس كالفنان (أو الصوفي) من يستطيع أن ينبئنا عن هذه التضحية بالإنسان الشخصي.

هذا التحديد الدقيق للاوعي أو للروح على يد أكبر ممثلي علم النفس الحديث يتفق مع التحديد الذي وضعه شيوخ التصوف الإسلامي للقلب او للروح مصدر الحكمة او المعرفة الباطنية.

فالقلب عند ابن عربي وعند كل شيوخ التصوف هو الأداة التي تحصل بها المعرفة بالله والأسرار الإلهية وهو ما يسمونه بالعلم اللدني أي كل ما يمكن ان نعتبره علما باطنا.

فالقلب أداة إدراك وذوق، وهو ما يطابق مفهوم اللاوعي عند يونغ، ويرتكز الصوفية على الآيات الكريمة التالية "أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوبهم أقفالها ؟" (سورة محمد 22) أو" أولئك الذين كتب في قلوبهم الإيمان" (المجادلة 22) أو" فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله" (آل عمران 6) أو على الحديث القدسي" ما وسعني أرضي وسمائي بل وسعني قلب عبدي المؤمن".

فهذا الدسوقي يقول :

" أنا كنت مع نوح لما شاهد الورى
بحورا وطوفانا على كف قدرتي
أنا كنت في رؤيا الذبيح فداء
ومـا أنـزل الكبش إلا بفـتـوتي
أنا كنت مع أيوب في زمن البلا
ومـا شفيت بلـواه إلا بدعوتي"

أو كما يقول ابن الفارض :

وأني وإن كنت ابن آدم صورة
فلي فيه معنى شاهد بأبوتي

وقوله كذلك :

"ودونك بحرا خضته وقف الأولى
دونه صونا لموضع حرمتي"

إنها نظرية وحدة الوجود أو الإنسان الكامل لأبن عربي ونظرية خلق الروح ونظرية التجلي. ولكن كل هذه النظريات تجد امتدادا حديثا لها في نظرية كارل غوستاف يونغ لمسألة اللاوعي الجماعي.

يقول يونغ " إن الخافية (أو اللاوعي) الجامعة تشكل القاع المظلمة التي تنهض عليها الوظيفة التكيفية التي تقوم بها الواعية بصورة بارزة جدا".

"إننا نضحك من الخرافات البدائية معتقدين أننا تجاوزناها، لكننا ننسى كليا أننا نخضع لهذا القاع بنفس الطريقة الغريبة التي اعتدنا أن نسخر منها باعتبارها متحفا للغباوات. كل ما في الأمر ان الإنسان البدائي عنده نظرة باعثة على الاهتمام الشديد ومعقولة جدا. بل اكثر معقولية من النظريات الأكاديمية التي يتخذها العلم الحديث".

"إن التطوير للمحتويات النشطة المنبعثة من الخافية مازال مستمرا حتى يومنا هذا، وفي العقود القليلة الماضية أدى إلى شيوع مرحلة تالية أعلى من التمايز– الأنظمة الأكلتية، أو الغنوصية المعروفة بالشيوسوفيا (الحكمة الإلهية) والانتروبوسوفيا (الحكمة البشرية). وفي نفس الوقت، أرست قواعد علم الأمراض النفسية الفرنسي، وخصوصا المدرسة الفرنسية في التنويم المغناطيسي. وقد أصبحت هاتان المأثرتان بدورهما المصدرين الرئيسين لعلم النفس التحليلي الذي يعمل الآن علميا في الظاهرات الخافية التي جعلتها فرق الثيوسوفيا والغنوصة في متناول الناس البسطاء على هيئة اسراريات إحاطتها بالآلهة.

وبلغة أخرى فإن يونغ يعتبر أن الفلسفة الاشراقية للسهروردي هي أساس علم التحليل النفسي الحديث. ولكن أهم نظرية ليونغ لها علاقة بالتصوف وهي دون شك نظرية " الخيال الخلاق". يقول يونغ إن اتحاد الحقيقة العقلية وغير العقلية لا نجده في الفن بقدر ما نجده في الرمز لحد ذاته. ذلك أن جوهر الرمز هو أنه يحتوي على العقلي وغير العقلي كليهما".

ويحدد يونغ اللاوعي كالتالي، فيقول "حاولت أن أعطي نظرة عامة عن بنية الخافية (أو اللاوعي) وقد بينت أن محتوياها وهي النماذج البدائية أي الأسس الخفية من العقل غير الواعي، أو هي الجذور التي غورتها النفس لا في الأرض بالمعنى الضيق بل في العالم عموما... النماذج البدائية هي ذلك الجزء من النفس الذي تتصل النفس من خلاله بالطبيعة، أو الذي تبدو فيه صلة النفس بالأرض والعالم على أكثر ما تكون حسية. وإننا لنرى التأثير النفسي للأرض وقوانينها على أوضح ما يكون في هذه الصورة البدائية".

هذه الصورة البدائية التي تظهر في الحلم. هي التي يعتبرها الصوفية "حالات" أو "مقامات" أو " الحضرات ". و"الخيال الخلاق" الذي يتحدث عنه يونغ هو ما يسميه ابن عربي في " فصوص الحكم" بالهمة فيقول : "والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة".

فمن وظيفة " القوة المتخيلة " أو "الخيال الخلاق" الخلق والابتكار فهي تخلق من الأشياء ما لا وجود له الا فيها. ولكن هذه القوة الخلاقة التي يسميها ابن عربي بالهمة هي المعروفة بالحضرات(La transe) : حضرة الغيب المطلق–حضرة الذات– حضرة العقول–حضرة الأرواح وحضرة المثال وحضرة الحس.

ولنعد إلى كارل غوستاف يونغ إذ يبدو أنه بعد أن قطع الصلة بفرويد واختار أن يواصل بحثه حول "اللاوعي الجمعي" قام سنة 1920 بزيارة إلى شمال أفريقيا في محاولة لفهم خصائص " لاوعي" الشعوب غير الأوروبية.

وفي رحلة قادته إلى توزر ونفطة وبينما كان نائما حلم بأمير عربي حاول قتله غرقا وافتكاك كتاب كتبه يونغ. وقد تمكن طبيبنا من إقناع الأمير الشاب من قراءة الكتاب والإقلاع عن قتله. يبدو أن هذا الحلم–الميثولوجي هو الذي دفع بيونغ الى نوع من التصوف بلغ أوجه عندما زار إفريقيا السوداء وعاش عن قرب الحياة الروحية لقبائلها حتى انه يكتب قائلا : عندما تحررت قواي النفسية وارتمت من جديد بفرح عميق في أعماق العالم البدئي: عندئذ فهمت أنه من البداية كان يوجد في أعماقي حنين إلى النور ورغبة للخروج من دياجين الظلمات البدائية التي تسكن الروح ". ويلخص كل هذا قائلا " إن الحنين إلى النور هو الحنين إلى الوعي". ويبدو أن هذا الإحساس هو الذي عبر عنه لفي ستروس في كتاب Tristes. إنها كما ترون التجربة الصوفية برمتها التي ترتكز على عودة الروح إلى أصلها في الأزل.

وسيعيش كارل غوستاف يونغ تجربة صوفية أخرى أعمق وأهم سنة 1944 وعمره 69 عاما اثر حادث كسر ساقه حيث عاش حالات من التجلي ومن الاطلاع على الغيب ذكرها في بيبلوغرافيته، أدت به إلى توجيه بحوثه نحو التجارب الخيمياوية.

ولكن نظرية يونغ حول الصوفية علاوة على دورها الطبي البحت حيث ان كل أنصار مدرسة وأخرهم لاكان Lacan، عالم التحليل النفسي الشهير، طبقوا مبادئها، فإنها كانت ذات تأثير كبير على بعض المختصين في التصوف ومنهم هنري كور بان الذي اعتمد على نظرية يونغ لكتابة مؤلفه ؛ L'Imagination Creatrice chez Ibn Arabi لتحليل الظاهرة الصوفية وخاصة لدى فلاسفة الإشراق مثل السهروردي.

وسنذكر هنا مثلا لتأثير هذه النظرية على مجري الدراسات الفلسفية.

خلافا لما يذهب إليه عادة المختصون في فلسفة ابن سينا ومنهم Mlle Goichon فإن هنري كوربان قام بتحليل رواية حي بن يقضان وقراءتها قراءة باطنية إذ اعتبر هذه الرواية نموذجا للفلسفة النبوية ونوعا من الغنوصية الباطنية لا يوجد له مثيل. وهنري كوربان هو تلميذ لماسينيون ومتأثر بفلسفة هيدغر الذي كان قد ترجم له كتاب "ما هي الميتافيزيقيا ؟" وهو متضلع في اللغتين العربية والفارسية.

لقد أول كوربان رواية حي بن يقظان باعتبارها قصة رمزية لجوهر الفلسفة الاشراقية.

وفي تأويله لهذه الرواية يتعرض لقضية " الخيال الخلاق " أو" الهمة " التي نجدها عند ابن عربي باعتبارها الأداة التي تمكن من الاتصال بعالم النماذج البدائية الذي تحدث عنه غوستاف يونغ. وهذه الهمة هي من خاصيات الأنبياء أو أولياء الله الصالحين (الإنسان الكامل).

وقد أثار تأويله الباطني لرواية حي بن يقظان ردود فعل هامة وانتقد من قبل Goichon المختصة في ابن سينا وخصصت مؤلفا لقصة حي بن يقظان وكذلك من طرف ج. القنواتي الذي اتهمه بأنه تأثر بالتصوف إلى حد أنه أصبح يؤمن بعالم الملكوت الجبروت مثل الصوفية تماما.

ولكن هنري كوربان الذي ألف عدة كتب وتعمق في الفلسفة الإشراقية الإيرانية ذهب في أبحاثه أشواطا كبيرة جعلت منه مرجعا لا بديل عنه في فهم التصوف الإسلامي.

ولعل من أهم ما قام به كوربان، علاوة على ترجمة وتحليل عديد المؤلفات الفلسفية والصوفية لكبار فلاسفة ومتصوفي الإسلام، هو محاولته تطبيق الهرمنوطيقيا (أو علم التأويل)في فهم التراث الباطني الإسلامي.

يقول كوربان : "طريقة فهم أي كتاب منزل (يعني القرآن) محددة بالطريقة التي يعيش بها أي شخص ولكن طريقة عيش أي شخص محددة كذلك بفهمه للكتاب المقدس إن تصرفه الداخلي (أي النفسي) هو نتاج فهمه لما هو مقدس هذه الوضعية هي بالضبط وضعية هرمونوطيقية أي الوضعية أين تبدو الحقيقة واضحة وبديهية وهذه الحقيقة تعطي المعنى الحقيقي للحياة".

وإذا أردنا تلخيص ما قاله كوربان فهو يعني بالنسبة إلى الصوفية أن الفهم الباطني للقرآن هو حقيقة لا جدال فيها إذا انطلقنا من داخل المنظومة العقائدية الروحية للتصوف.

ولنترك كوربان الفيلسوف لنواصل هذه الجدلية مع أكبر مؤرخ للأديان عرفه التاريخ وهو ميرسيا الياد الذي يقول في كتابه " الأساطير والأحلام والأسرار حول مسألة الرمز" الذي ذكر أهميتها يونغ و"الحالات" التي يعيشها الصوفية (المسلمون وغير المسلمين) وخاصة مسالة "الإسراء والمعراج" عند الرسل.

"يتفق المختصون في علم نفس الأعماق أن ديناميكية اللاوعي لا تتحكم فيه معايير الفضاء والزمن كما هو الحال بالنسبة للواعية ويؤكد يونغ أن اللاوعي الجماعي خارج عن منطق الزمن وعندما نحاول فهم محتوياته فإننا نعيش "حالة الأزل" ولذلك فإن إعادة الحيوية لمحتوياته تدفع بالحياة النفسية إلى العمل بقوة.

ويؤكد ميرسيا الياد صحة نظرية يونغ في تحليل شامل لا مجال لذكره الآن. وحول ابن عربي يقول ميرسيا الياد : "لتفسير صيرورة الخلق يلتجئ ابن عربي إلى استعمال مفهوم الخيال الخلاق، فإن اشكال الحب الكامنة في الواقع الحقيقي تنعكس على الستار الوهمي للحياة المادية، بحيث أن الله يرى نفسه في هذا الستار. لذلك فإن الخيال الخلاق يمثل همزة الوصل بين الواقع الحقيقي (الأزلي) والحياة المادية بهدف المعرفة. أي بين الخالق والمخلوق".

ثم يقول : "إن الخيال الخلاق، الذي يمكن من ولوج عالم الملكوت هو نفسه الذي مكن (الشمان) أو رجل الدين الساحر لدى القبائل البدائية من عيش الحالات أو الحضرات".وهذا الخيال هو وراء الإلهام الذي يغزو إحساس الشاعر.

نلتقي إذن هنا مرة أخرى مع قضية اللاوعي الجماعي التي صورها كارل غوستاف يونغ والتي أعتمدها كل من كوربان والياد لمحاولة فهم التصوف الإسلامي.

ولننتقل الآن إلى مجال آخر نتناول فيه بكثير من الاهتمام مسألة التصوف الإسلامي، ولكن في شكله الطرقي أو ما يسميه علماء الاثنولوجيا بالإسلام الشعبي.

وقد تناول جاك بارك مسألة الطرق الصوفية في كتابه "دواخل المغرب العربي". واهتم بعلاقة الظاهرة الطرقية بعصر الأنوار إن شئنا بالحداثة كما برزت في أوروبا. واهتم خاصة بالطريقة التيجانية وهي آخر طريقة صوفية برزت إلى الوجود إذ تزامنت مع اندلاع الثورة الفرنسية وغزو مصر وبداية الاستعمار الأوروبي للبلدان الإسلامية. أي أن ظهورها وافق بدايات الحداثة في هذه الربوع وكان لها دور كبير في مقاومة الاستعمار وخاصة في أفريقيا السوداء ومازالت إلى حد الآن تؤطر قطاعات هامة من المجتمع ومن النخب خاصة في السنغال.

ولعل أهمية هذه الطريقة الحديثة الوجود هو أننا نجد في كتاب "جواهر المعاني" للشيخ أحمد التيجاني تجسيما واضحا لنظرية "الخيال الخلاق" ويسميه الشيخ "القوة المتخيلة".

يقول جاك بارك "إن القوة المتخيلة التي ذكرها أحمد التيجاني في كتاب جواهر المعاني تمثل في هذا المجال حقيقة رمزية يستعملها الشيخ في اتجاه معرفة أسرار الغيب حسب التدرج في مقامات محددة بدقة. إن الخيال له قوانينه ومخاطره. ويؤكد الشيخ على ضرورة الانتباه لخطر الخلط بين الحضرة والأحلام الشيطانية وعلى ذلك يرى جاك بارك " إن الخيال الشعبي هو بدون محتوى موضوعي ولكنه يعكس آمالا حقيقية".

ويفسر جاك بارك هذه الحالات فيقول "يمكن أن نتفق على أن الشخص الذي يصل مرحلة الحال بممارسة الزهد والتعبد وإلى التحكم في هذه العملية يشعر وكأنه يحكم الكون باعتبار أنه في آخر تحليل كل الواقع النفسي والمادي يخضع إلى الرمز. إنه الخيال الذي أصبح خلاقا بالمفهوم الذي حدده هنري كوربان. ويمكن القول إذن أن الشيخ أو القطب يعيد صياغة الكون حسب طريقته".

هذا إذن تفسير جاك بارك للتصوف في مستوى الروحانيات.

ويعتبر جاك بارك أن هذا النوع من التصوف في شكله التيجاني يخفي عقلانية نقدية حقيقية للواقع المادي والسياسي لبلاد المغرب الكبير في القرن 19 فيقول "إن كتاب جواهر المعاني للشيخ أحمد يشتمل على فقرات تدل على فهم دقيق لعلم النفس وعلى رؤية شمولية للإنسان في كل حالاته ومقاماته. والشيء الواضح أن أحمد التيجاني قد رفض الفلكلور وقدم المفاهيم المجردة وكان له خطاب معتدل. فهو يلجأ إلى التفكير العقلاني ضد التلقين وإلى الروحانيات ضد الاكتفاء بالظواهر (جمع ظاهر) ولذلك فهو يبدو مجددا ورجل إصلاح يقاوم في نفس الوقت الخرافة والدغمائية. وفي محاولة لطرح علاقة الطريقة التيجانية بالحداثة يقول جاك بارك " أنه في النهاية لم تنفع لا الدراية النفسية ولا واقعية طريقة الشيخ أحمد التيجاني في بلوغ الحداثة كما يراها على الأقل الغرب في تلك الحقبة. ولكن هل يمكن أن ننسى أن أوروبا في تلك الفترة بالذات كانت عرفت نجاح التيارات الغنوصية والمتأثرة بالفلسفة الإشراقية". ويرد بارك هنا على من يدعون أن السبب في عدم انخراط بلاد المغرب العربي في الحداثة هو طغيان الإسلام الطرقي.

ويذكر جاك بارك كدليل على الدور السياسي الخطير الذي لعبه الإسلام الطرقي مثال الأمير عبد القادر الجزائري، ويستخلص قائلا "إن إسلام الأولياء والطرق الصوفية تحمل لمدة 50 سنة بعد استعمار الجزائر مسؤولية المقاومة العنيفة للمستعمر".

وخلاصة القول فإننا لو أردنا تلخيص نظرية كارل غوستاف يونغ في ما يخص اللاوعي الجمعي ومسألة النماذج البدائية فلن نجد أكثر بلاغة من هذه الأبيات لمحي الدين بن عربي التي تلخص نظريته في وحدة الوجود :

"لقد صار قلبي قابلا كل صورة

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف

وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت

ركائبه فالحب ديني وإيماني"

"عقد الخلائق في الإله عقائدا

وأنا عقدت جميع ما اعتقدوه".

فكل النماذج البدائية Archetypes التي ترمز إلى علاقة الخالق بالمخلوق موجودة في قلب الصوفي وهذا لا يعني أنه تخلى عن إسلامه بل أن إسلامه هو خلاصة هذه النماذج وطريقتها المحمدية.

فالعارف في نظر ابن عربي هو الذي أصبح قلبه هيكلا لجميع المعتقدات في الله ومرآة تنعكس عليها صورة الوجود. أي إذا اعتمدنا على علم النفس الحديث فإن العارف هو الذي يتسع "لا وعيه الفردي" إلى "اللاوعي الجماعي" حتى يصبحا شيئا واحدا. إنه الشاعر والمبدع والفنان والمفكر والصوفي.

هذا التفسير المرتكز على علم النفس الحديث هو الذي يمكن أن يفسر حالة كحالة ابي القاسم الشابي الذي تفتحت قريحته بالشعر وهو مايزال طفلا. إنه اللاوعي الجماعي الذي يندلع في اللاوعي الفردي للشاعر.

وكذلك الحال بالنسبة لرامبو وهو أكبر شاعر غربي في القرن 20 الذي هجر الشعر وهو في الرابعة والعشرين من العمر قبل أن يعتنق الإسلام، ويصبح متصوفا يهوم بين جبال وصحاري القرن الأفريقي حتى مماته.

وهو الذي يفسر عبقرية العباقرة والحالات الموازية لقوانين الطبيعة.

ولكن علم النفس التحليلي مازال بعيدا كل البعد عن فهم أعماق وخفايا الروح أو اللاوعي الجماعي.

بل إن هذا العلم لم يخض إلا بصفة محدودة في مجالات الروحانيات والأديان. وهو علم لا يتحكم فيه كل الذين يبحثون في قضايا وتأريخ الأديان.

فهل يمكن تفسير القرآن دون أن نبحث وأن ندرس عمليا الأسطورة والميثولوجيا. هل يمكن أن نفهم التاريخ السياسي والاجتماعي للمجتمعات الإسلامية وبالتالي طبيعة السلطة فيها دون اللجوء إلى علم النفس التحليلي ومسألة التيموسية والرغبة في السيطرة وغريزة الموت وغريزة الحياة.

هنا نلفت الإنتباه إلى كتاب حديث في استشراف المستقبل للباحث فرانسيس فوكوياما في تفسيره لمقولة هيغل ونهاية التاريخ والاستنتاجات التي خرج بها عن الشعوب الإسلامية. إذ ركز هذا الباحث نظريته على فكرة التيموسية وعقلية الأسياد والرغبة في السيطرة التي ما هي إلا امتداد لنظرية يونغ حول اللاوعي الجماعي.

إنها تساؤلات تهدف إلى تجاوز المحظور في الفكر العربي الإسلامي، وإلى تجاوز الدوران في حلقة مفرغة الذي تمثله الإشكالية المغلوطة للهوية والحداثة.

البركة بين المقدّس والدنيوي
(دراسة اجتماعية)

الحبيب النهدي *

ما أعطي لها من مضامين غالبا بعيدة كل البعد عن المعنى الذي تتخذه في بيئتها التي نشأت فيها . وكأمثلة على ذلك يمكن أن نذكر مفهوم المقدّس والدنيوي والحلال والحرام. وسنحاول تجاوز ذلك في دراسة مفهوم البركة إذ علمنا أنّها بمثابة المخبر الذي يساعدنا على الوقوف لتحديد إجرائية هذا المفهوم وقدرته على فهم بعض الظواهر ذات الصلة بالدين والمجتمع.

ولكي نبقى أوفياء لهذا التوجّه لا بدّ من دراسة البركة وفهم معانيها بحسب السياق الاجتماعي لاستعمالها وذلك يتطلب العودة إلى أصولها الأوليّة وما بلغته كمفهوم له شحنة سحريّة تتجلّى في الممارسات والتصوّرات الاجتماعية لا في المستوى الديني فقط، بل أيضا في الحياة اليومية ونسيجها.

وبالامكان اختبار دراستها دراسة موضوعية ورصد أبعادها ووظائفها محاولين فهمها كظاهرة في كليتها بالتركيز في البداية على المعنى اللغوي في تشكّل المفهوم، ثمّ اعتماد الوصف بعرض البركة في تجلّياتها من خلال ما يمنحه المجتمع لأشخاص سواء كانوا أحياء أم أمواتا من بركة والتي لها تأثير على حياتهم. ومن بين هؤلاء نجد الانبياء وأصحابهم والاولياء والاجداد . كما أن هذه العودة للأصول والجذور التي انبثقت منها تساعدنا على ضبط الملامح والسمات الأساسيّة لتكونه ومواصلة اشتغاله برغم ما عرفه المجتمع الحالي من تغيّرات . والبركة تحاط بها مجموعة أخرى من الممارسات والطقوس التي لا يمكن عزلها عنها، وبالتالي سنحاول أن ندرس البركة في شموليتها الكونية وتميّزها وخصوصيّتها بالنسبة الى استعمالاتها لدى المجتمع التونسي. وهذا يتطلب منا عملا تاريخيا بفضله يمكن أن نحدّد المسار الذي اتخذه هذا المفهوم قديما وحديثا وما تخفيه اللغة عند استعمالها من استراتيجيات ورهانات فيها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والجمالي. فالبركة تمثل الديناميكية الذاتية للمجتمع، ولها مكانة في الممارسات اليومية وتتخذ دلالات بحسب سياقات التغيّر الاجتماعي . ولا نستطيع أن نبلغ هذا المستوى إلا إذا تخلّصنا من الافكار السائدة والتي ترى أن الاعتقاد في البركة هو سلوك الأميين والسذّج والذين يذهبون بالقول إن هؤلاء يعمدون إلى لعق ريق من يعتقدون في بركته من أشخاص

-" حركة التجديد في الاسلام هي الصوفية وهم رجال مميزون يستطيعون برصيد خاص الدخول في علاقة مع الله مكتسبين نفوذا سحريا أبديا وقدرة على حل المشاكل والشكوك "اللاهوتية" في العقل والوعي" انطونيو غرامشي : في الاسلام

- "البركة مع الجماعة" -حديث نبوي-

هناك ملاحظة أساسيّة لا بدّ من إبدائها وهي أن هذا العمل يتطلب دقّة في تحديد المفاهيم إذ في كثير من الأحيان يؤدي عدم ضبطها إلى مخاطر نظرية، خاصة إذا علمنا أن

* باحث في علم الاجتماع.

متسخين ومجانين طلبا للبركة ويفسرون لكونه نتيجة جهلهم، وبالتالي يحصرون معناها السلبي ويضعونها في سياق خاطئ(1). إننّا في هذه الدراسة لا ننفي وجود مثل هذه الممارسات السلبية ولكن لا يجب أن تخفي الجوانب الايجابية الأخرى لهذه الظاهرة، فهل يعقل قصّ الرأس لنشفي من ألم فيه ؟

ولا بد أن نشير أن هذه الورقات هي مشروع لدراسة معمّقة لهذا المفهوم ونكتفي هنا نظرا لطبيعة المقام أن نختصر المبحث، فهو ليس إلا مقاربة أوليّة تحتاج إلى نقد وتوجيه إذ بفضل ذلك يمكن تطويرها وتجاوز ما فيها من هنات خاصة أنّه لا تخلو أيّة مقاربة أولية تقتحم موضوعا بكرا تحوم حوله العديد من المآخذ من صعوبات نظرية. ونحن أشدّ وعيا بهذه المسألة وندرك أنّ في علم الاجتماع الديني هناك طموحا لانكباب على الدراسة حتّى يؤدي ذلك إلى التراكم المعرفي. ونقدر على تطوير مجال بحوثنا ونستطيع التعبير عن ذاتيتنا الثقافية والحضارية ونعيد قراءة تاريخنا الديني بأنفسنا حتّى نخلّصه من القراءة التآمريّة والمغرضة.

وبما أن الباحث في العلوم الاجتماعية يدرس" عالمنا يتشكل من خلال المعاني التي تمثل بالنسبة إليه وسيلة لفهم الواقع الاجتماعي"(2) فإنّ"المنهج المناسب الذي يساعدنا على فهم الظواهر الدينيّة هو المنهج الفينمنولوجي الذي يتمثل" في فهم الظاهرة بالتجربة المعاشة ووصفها" ولهذا السبب" لا نخسر الاشياء ولا الذات"(3) باعتبار أن معاينة الواقعة الاجتماعية لا بد أن يكون الباحث طرفا فيها مهما حاول الابتعاد عنها ولا يستطيع دراستها "كشيء" بالمعنى الذي استعمله دوركايم. ولقد تناول ميشال ماسلان Michel Meslin هذا المنهج وطبّقه على الدين، فالظاهرة في نظره" هي معا، موضوع متعلق بالذات، وذات منتسبة لذلك الموضوع ومن هنا تأتي أهميّة مفهوم الانطباع الذي يميّز العلاقات بين الظاهرة – الموضوع والوعي – الذات إذ الانطباع هو شكل ولوج الوعي للواقع جوهر الاشياء ذاتها، والظواهرية هي التفسير لعلاقة التغاير بين الذات والموضوع في مستوى تجربة معيشة"(4) ولما كانت البركة تندرج ضمن ما يمكن تسميته بـ"الخبرة الدينية" فلا يجوز إنكارها فهي تمثّل حسب عبارة ك. غ. يونغ "خبرة مطلقة لا ينازع فيها"(5) فالبركة لا بد من دراستها كوعي متجلّ في الواقع لها مقاصد وأهداف. وفي نفس الوقت إيلاء البعد التاريخي أهميّة(6).

انّ البركة هي مفهوم متجسّد في الممارسات ذات المنحى الطقوسي، وهي مرتبطة بالخبرة في منح أشخاص معيّنين أو أشياء صفة القداسة، وهي تمارس تأثيرا بليغا على الافراد. ولا بد أيضا أن نبحث عن المتغيرات التي تتحكم في اشتغالها كالنظر إلى خصوصيتها وطبيعتها وتمظهراتها وتجلّياتها والمعنى السلّبي أو الايجابي الذي تتخذه. وما يهمّ الباحث الانثروبولوجي والاجتماعي هو الوصف والمقارنة ومحاولة التفسير. كما أن البركة محدّدة بالإطار المكاني والزماني والانساني والمقدّس مما يفرضه تعدّد الاختصاصات لفهم هذه الظاهرة في الجانب النفسي والجمالي والاقتصادي، فهي ظاهرة كليّة بالمعنى الذي استعمله مرسال موس Marcel Mauss(7).

كما لا بد أن ننبه منذ البداية الى حساسيّة استعمال المفاهيم وهو مشكل قائم الذات تشقه الاختلافات. وفي ظل غياب رؤية متكاملة حولها أو اجماع نظري للعلماء، يظلّ الاجتهاد والاختيار المنهجي التطبيقي هو الذي يساعدنا على إنضاج تكوّن المفهوم ومن خلال البحث نبرز أن أحسن طريقة في العمل هي ممارسة التحقق من قدرة المفاهيم من خلال ما نطبقه. ولا تهمّ الاخطاء التي يمكن التفطن إليها وتجاوزها إذا علمنا أنّ العلم يصوغ مفاهيمه عبر التمرّس بالبحث والتطوير. وذلك يكون بطرح القضايا للنقاش وعبر الجدل يتشكّل المفهوم ويأخذ مساره الطبيعي ويتطوّر. فالعلم "يتقدم" بتجاوز أخطائه" حسب عبارة بشلار باعتبار الخطأ" قيمة معرفية".

فمن أول الصعوبات التي تعترض الباحث منذ الوهلة الاولى هو تقديم تعريف للبركة ولتفريعاتها متجاوزين الافكار المسبقة التي عممت ولم تضعها في سياقها العام وسبق أن ذكرنا البعض منها.

كما أن ما نقدمه هو فرضية عمل، إذ ليس بمقدورنا "إمكانية بناء الحدث المعيش بتمامه"(8) ولتجاوز ذلك عملنا على تحديد الاشكالية المركزيّة التالية: بأي معان يفهم المجتمع التونسي البركة كمفهوم مجرّد من جهة، وكتجلّ في الواقع الحالي من جهة ثانية بوصفها بركة الاموات لدى

الاحياء ولها تمظهرات في الحياة اليومية ؟ وهي إشكالية تطرح أسئلة أخرى تساعدنا على حلّها : ما هو معنى البركة لغة وفي النصّ القرآني والحديث ومعناها لدى أبي الحسن الشاذلي ؟ وما العلاقة بين البركة والحياة الاجتماعية والاقتصادية؟

هكذا إذن تصبح الدراسة حول البركة مخبرا تجريبيا نحاول فيه العودة الى تشكّل هذا المفهوم ، والمسارات التي سلكها المجتمع العربي الاسلامي عامة والتونسي خاصة. كما أن هدف هذه الدراسة هو تجاوز الدراسات التي اكتفت بتناول مسألة التصوّف في علاقته بالسياسي أو في بعده الاجتماعي دون التعمق في مفاهيمه المستعملة. أي فهم المعاني الداخلية.

ففي التصوف نجد مواقف عن الحياة والموت ونمطا عاما من السلوك اليومي له أبعاده الرمزية والاجتماعية. ان دراسة المفاهيم وإدماجها في مضامين التصوف يكتسي أهميةَ، ولكن ذلك يتطلب تصحيحا وذلك بوضعها في سياقها التاريخي .

هذه المحاولة تطمح الى إعادة دراسة بعض المفاهيم التي لها قيمة في تكوين بعض الظواهر الاجتماعية من منطلق الحرص على العلمية والموضوعية في فهم الظواهر الدينية في تونس .إنّنا في هذا العمل نحاول الوقوف عما تقوله النصوص حول البركة من جهة، وعن ما يعيشه المجتمع من جهة ثانية .

تعريفات البركة :

تتعدّد معاني البركة واشتقاقاتها حسب السياق الذي تستعمل فيه . وهذا الثراء في المعنى له دلالات من بينها ما عرفته تاريخيا من اضافات من خلال تفاعل الانسانية مع محيطها وحاجياتها في تجاوز ضعفها أمام المصاعب وما تشكّل في المتخيل الجماعي مما أكسبه ثراء وتنوعا(9)

نبدأ بالمعنى اللغوي حيث أن البركة تعني " النّماء والزيادة" فهي قوّة تستطيع أن تجعل الانسان يوقن في وجود ذلك الازدياد مما ينعكس على تصرفه وموقفه من الاشخاص والاشياء .

أمّا القرآن فيستعمل البركة باعتبارها قوة بعثت للبشر سخرها لهم الله مثل الرحمة والسلام ويمكن أن نترجم قوة البركة بمصدرها الإلاهي وهي بفضلها تنتج زيادة في ما يعتقد أنّه لا يفي بالحاجة . والنصّ القرآني بطبيعة الحال هو (كلام الله) إذ يتضمن بركة . كما يمكن أن يدع الله في الشخص أو الانبياء أو الاولياء قوة البركة. فمحمد وأتباعه موهوبون بها ويمكن أن يتواصل ذلك معهم أحياء وأمواتا بما لهم من قداسة ، وأجسادهم تتدفق بقوى ماورائية . وكما أنّ الله هو الذي يهب هذه الخاصيّة فإنّه أيضا يمكن سحبها عن صاحبه(10). كما تتعدّد أيضا دلالاتها ففي الآية "أن بورك من في النار ومن حولها" نجد التهذيب، فالنار" نور الرحمان والنور هو الله تبارك وتعالى ومن حولها موسى والملائكة " ومعنى بركة الله علوّه على كلّ شيء. وفي قوله تعالى" إنّا أنزلناه في ليلة مباركة " يعني ليلة القدر، نزل فيها جملة إلى السماء الدنيا، ثمّ نزل على رسول اللّه محمد .كما يقول اللّه تعالى " وهذا الكتاب أنزلناه مبارك".

ويعتبر الدعاء من أهم العناصر المولدة للبركة ففي الاستعمالات العديدة في التواصل بين الأفراد فإن القول :".....بارك الله فيه وعليه وله وباركه" فذلك يعني "جعل فيه البركة والبركة السخاء والزيادة والسعادة. و"باركه": دعا له بالبركة . و"بورك فيك " تقولها العرب للردّ لا للدعاء فإذا سألك سائل ولم ترد أن تعطيه قلت له: بورك فيك .وتبرك به : تيمن. وتبارك بالشيء: تفاءل به. وتبارك الله : تقدّس وتنزّه . استبرك الرجل به : تفاءل به: (11) وتكون البركة بهذا المعنى ذات صلة وثيقة بالدعاء وهي متصلة بالدعاء حيث أنّ التبريك يعني : " الدعاء للإنسان أو غيره بالبركة "(12) ويصبح التواصل عبر اللّغة له قيمة رمزية يمتن العلاقات بين الفاعلين الاجتماعيين مما يبرز أهمية البركة كمفهوم ديناميكي يحافظ على التماسك الاجتماعي .

ونتيجة التأثر بما ورثه المجتمع من ممارسات تعود إلى القدم أصبحت البركة بمثابة أداة سحرية يتوسّل بها إلى حسن الطالع على اختلاف أشكاله وإلى شفاء الأمراض وإبراء العاهات . ولا يكون التوسّل بها إلى الله وحده بل يتوسّل بها أيضا الأولياء والاشياء التي من المفروض أنّها تمنح البركة ". ومن الوسائل الأساسية التي يتم بها نقل البركة إلى الآخرين عن" طريق اللمس وهو أصل عبارة "للتبرك" التي شاعت في الشرق ويكون التبرك بلمس الأشياء المباركة أو تقبيلها أوطرقها ولمخلفات الأولياء والملابس التي كانوا يرتدونها في حياتهم وكل ما يتصل بالاحياء منهم قوّة خارقة. وهذا ما يتصل لنا مما تعوده شيوخ الدراويش من البصق في فم الذين يلتحقون

بطريقتهم حديثا" (13) كما يمكن أن تستعمل ضمن تعبيرات مثل "بارك الله فيك" وهي من الأساليب السائدة في تقاليد الشكر (14) وتذكر موسوعة الاسلام أيضا المستويات المختلفة المستعلمة ففي" المجتمعات الزراعية يرى الفلاحون أنّ السنبلة فيها البركة والزيتونة وليلة القدر. ومع الممارسة ارتبط استعمال هذه الكلمة بما هو دنيوي وكما هناك أشياء" ما فيها بركة". وهناك تلفظات أساسيّة عند الخوف من الضرر فيقال" تبارك الله"، هي عبارة واقية وحامية من" ضدّ العين" كما أن هناك تفرعات عديدة لجذع برك : فهي تعني حسن المعاملة "بارك الله فيك" كما تقال عند التعزية "البركة فيكم" كما أنّها تهدف الى تلميع صورة شيء مبارك" تبارك الله" وترتبط بجذع كلمة زاد (15).

واتساع استخدامات الكلمة يمكّننا من أن نقارنها حسب ما ذهب إلى ذلك كليفورد غيرتز بفكرة المانا الهندية والتي" تعني القوي السحرية. فالبركة في مفهومها العام ليست سوى نوع من قوة غير طبيعية أو نوع من الكهرباء الروحية ...وبالأصح البركة طريقة في تركيبة التجربة الانسانية – عاطفيا وأخلاقيا وفكريا وحاشية أو تعليقا ثقافيا على الحياة. وعلى الرغم من أن هذه المسالة واسعة ومعقدة ودقيقة" إلا أن الباحث يرى أنّها تعني حسب فهمه" وان كان بصورة غامضة أن المقدس يظهر بصورة شبيهة في العالم كعطيّة أو هبة أو قدرة لأشخاص معينين. وبدلا من تشبيه البركة بالكهرباء فإنه يمكن تشبيهها بالحضور أو القوة الشخصيّة أو الحيوية الأخلاقية" (16) ونظرا لهذه القيمة الأساسيّة التي تتميز بها البركة لا بدّ من البحث عن عوامل نشأتها. مع الاشارة أن المعنى الذي قدمناه هو المعنى الايجابي وهو تجاوز لمن يرى البركة في مفهومها السلبي باعتبارها سلوكا مذموما وهي استغلال لسذاجة البشر. وهذا المعنى سنحاول تفسيره أي : لماذا حاد مفهوم البركة عن معناه الأصيل واتخذ معنى دنيويا؟. إنّ البركة من المفاهيم ذات الصلة بالحياة الدينية والاجتماعية للمجتمع التونسي وتتجلى في مستويات مختلفة:

مستوى أول: يعود إلى القرآن والنظرة الاسلامية للبركة باعتبارها هبة إلاهية.

مستوى ثان: يعود إلى فئة من الاشخاص الذين يعرفون بالولاية ونظرة المجتمع التونسي إلى بركتهم لها ما يفسّرها تاريخيا.

مستوى ثالث: وهي نظرة العلماء للبركة باعتبارها واقعة نفسيّة تحفّ بها عناصر مؤثرة تجعل من الاشياء والاشخاص قداسة.

مستوى رابع : مرتبط بالخرافات والاساطير التي تمثلها العادات والتقاليد والتي تعود إلى جذور موغلة في القدم.

تفسير نشأة البركة:

تساءل بعض الباحثين" أليس من الممكن مثلا العثور على صلة ما، بين العادات المرتبة باستدرار البركة (كالزيارة، والمواسم، والخرجة) والجاذبيّة التي تحدثها على الذوق العام وإعادة هذه التقاليد إلى موروث يتجاوز بكثير الظاهرة الصوفية في حدّ ذاتها ويربطنا بأزمنة سحيقة سبقت ظهور الاسلام وانتشاره ببلاد المغرب؟" (17). وأمام هذا التساؤل نرى من المفيد العودة إلى البحث عن نشأة هذا المفهوم، ولمّا عدنا إلى جذور كلمة بركة لم نجد اتفاقا حول معناها في الاستعمالات الحالية وإنّما هناك إضافات أنتجها المتخيّل الجماعي استنادا إلى ثراء الدلالات في ما وجد في القرآن والحديث وأيضا لرسوخ العقائد التي مازال تأثيرها متواصلا والتي تعود إلى البدايات الأولى. وامّا لتوظيف هذا المفهوم لكسب الرهانات بتوظيف معنى البركة خاصة لدى الشرفاء المنحدرين من سلالة الرسول تقترب مما أسماه ماكس فيبر بالشخصيّة الكريزمية. ومن أهم الفرق الاسلامية التي استعملت ذلك الشيعة. كما أن المؤرخين يقرّون بشكل من التقديس عرفه البربر في شمال إفريقيا، وهو تقديس لبعض الحيوانات والنباتات وبالتالي عرفت البركة على باسطتها تأثيرا على سكان شمال إفريقيا وتمثّل ذلك خاصة في الاعتقاد في بركات الأولياء. ولقد كتب ديل إيكلمان أن" أكثر المظاهر إثارة لدراسة الاسلام في شمال إفريقيا ظاهرة الأولياء... هؤلاء هم شخوص أحياء أو أموات يعتقد – يعتبرون أمواتا في أعين الملاحظ أما بالنسبة الى من يعتقدون في الأولياء فإنهم أحياء في أضرحتهم وأنهم يتدخلون في تغيير هذه الدنيا – إنّ لهم "درجة" خاصة عند الله تجعلهم في وضع يمكنهم من القيام بدور الوسيط بين البشر وعالم الغيب ومنح البركة لأتباعهم ومريديهم وبناء على هذا التصور لعب الصلحاء في الماضي أدوارا دينية واجتماعية وسياسيّة واقتصاديّة في

مجتمعات الشمال الافريقي"(18) فكيف نستطيع أن نتجاوز التناقض الموجود بين الإسلام الذي لا يقرّ بوجود واسطة بين الله وعباده وبين الاعتقاد في بركة الأولياء! لقد بيّن ديل إيكلمان أنّ من الامور المؤسفة للباحث أن يكون التصور التراتبي للعلاقات ما بين الاله والبشر المتضمنة في الاسلام الشعبي لم يكتب عنه سوى النزر اليسير أو فهم فهما سيئا" ويذكر من بين الذين حللوا المعتقدات الشعبية" التقليدية" جاك بيرك وكليفورد كيرتز Clifford Geertz من "اهتموا بوصفها وتحليل سياقـ-ـها الاجتماعي" (19).

وينتقد الكاتب الرأي الذي يعتبر استمرارية الاعتقاد في الزوايا والصلحاء عائدة إلى" جهل الكثير من المسلمين بحقيقة الاسلام "(20)ويرى" أن أتباع الزوايا على وعي تام بالتأويلات التي يعطيها العلماء والفقهاء المتشبثون بنصّ الكتاب والسنّة للإسلام ولكنهم يستمرون في نفس الوقت في اعتبار معتقداد الزوايا تشكل تصورّا دينيا ذا دلالة فيها بالواقع "(21) ويتساءل الباحث عن الخلفيات في تعايش تصورين متناقضين للإسلام؟" ويجيب على أن التصورّ التوفيقي الذي يرى في " وجود وسطاء ما بين الاله والبشر والتصور الآخر الذي ينفي ذلك- إذا ما أخذا حسب ظهورهما في التقاليد الاسلامية في مختلف بقاع العالم الاسلامي- سنجد انّهما يشكلان تصورين متساكنين ومرتبطين يوجدان في علاقة توتر وتفاعل فيما بينهما ومع الواقع الاجتماعي أكثر مما هما تصوران يسعى أحدهما لإقصاء أو ابعاد الآخر . وقد كان معظم المسلمين سواء في الماضي أو الحاضر على معرفة بهذين التصورين على الأقل في خطوطهما العريضة. وقد مكنا هذان التصوران – إذا ما اخذا معا في التركيبات التي انبثقت عن السياقات الاجتماعية والتاريخية – الاسلام من احتواء أصناف عديدة من التجارب الاجتماعية كما جعلاه ينظر إليه في كلّ زمان على أنّه تصور ديني ذو دلالة على الواقع (22). يعتمد ديل إيكلمان على ما أقره بيل "بأنه إذا توغلنا في الماضي البعيد من تاريخ شمال إفريقيا سنجد أن البربر اعتقدوا في مزيج من قوى الخير والشرّ ومارسوا تقنيات سحرية تحميهم من أرواح شريرة غامضة. ومن بين الحجج التي ساقها بيل للتدليل على وجود هذه البنية التحتية من المعتقدات الدينية القصر النسبي للمدّة الزمنية التي استطاعت فيها الايديولوجيا الدينية للدولتين المرابطيّة والموحدية أن تبقى مهيمنة على المعتقدات الدينية عند البربر. ومن المؤشرات التي استغلها في هذا الباب أيضا النجاح الذي لا قاه " التصوف المبسط " عند البربر والسرعة التي انتشر بها في البوادي. ذلك أن سكان البوادي أدمجوا شيوخ التصوف في شبكة معتقداتهم السابقة ونسبوا إليهم قدرة منح البركة "(23) .

كما أن Joseph Chelhod بين هذا التطور الطبيعي لمعنى البركة إذا علمنا أنّ الاسلام بالرغم من أنّه جعل مصدر القداسة الله وحده فهي حكر على السماء فإنّ العامة أو التقوى الشعبيّة إن جاز التعبير، ظلّت لها حساسيّة نحو المبدإ الأرواحي وتعتبر أن الأرض لا يمكن أن تخلو من القداسة . ولما مات الرسول منحته رسالته الخلود، ورأت هذه التقوى الشعبية" وجود صنف من الأشخاص يتمتعون بالنعمة الإلاهية والموجهة إلى السماء" ومن هنا فإنّ" البركة هي تمظهر لهذا التوجه " وبالتالي يرى شلْحُد في البركة في المفهوم الاسلامي هي بركة الله وليس هبة ممنوحة منه لبعض الاصفياء لنشر الخيرات وتوزيعها "(24). لقد كانت البركة قبل الاسلام ترجع إلى قوى خفية ومستورة ولكن مع الاسلام فإنها لم تعد منحدرة من القدسي المجهول وإنّما هي امتياز من الله. ولهذا وحسب ما استنتجه شلحد فإن الفكر الشعبي" يتقبل القرآني دون أن يلقي مع ذلك الخرفات القديمة" (25).

ومن خلال دراسة النشأة ندرك أن البركة هي ظاهرة متأثرة بالظروف التي تنشأ فيها وهي نتيجة تفاعلات البشر مع ما يواجههم من صعوبات يحاولون تذليلها من خلال هذا الاعتقاد في هذه القوّة. ففي البركة أبعاد عديدة وسنحاول أن نفهم مفهوم البركة في التصوف.

مكانة البركة في التصوف :
أبو الحسن الشاذلي نموذجا.

لما كان الناس غير متساوين في ما يمنح لهم من بركة فإن البعض منهم ونتيجة ما عرف به من صلاح وتقرب إلى الله يمنح دون غيره البركة فهي هبة جزاء الكسب ويبدو أن الاعتقاد في الأولياء ظاهرة مرتبة، بما له من قدرات تتجاوز القدرات العادية ولكي نفسر ذلك سنحاول أن نأخذ مثلا ففي تونس هناك اعتقاد يرى أنّ الوليّ أبا الحسن الشاذلي ك يتمتع بالبركة وهي مرتبطة بالاعتقاد في قوته الخارقة التي تتجاوز حياته لتتواصل بعد

موته ولهذه البركة مستويان: مستوى أول تتضمنه ما تحتويه المناقب من إشارات للبركة . ومستوى ثان لتمظهر البركة في الممارسات المتجهة للتبرك ولا يهمنا مدى شرعيتها وإنما غايتنا فهم طريقة اشتغالها ووظائفها الاجتماعية.

بماأنّ البركة هي " رمز للولاية "(26)ترجع أغلبية الدراسات البركة إلي شيخ الطريقة حيث " الاعتقاد في تأثير بركته " (27) وعلى كلّ ما يلمسه من الأشياء فهي قوّة يمارسها عند الحضرة ولها تقنيات يعرفها صاحبها. كما يرى البعض أن البركة تعود إلي الشرفاء ولقد لعبت دورا كبيرا في تجاوز تبادل العنف حيث من يهرب إلي سلطان من أصل شريف فإنّه يلقى الحماية كما أنه هو الذي يدفع الديّة عن القاتل حتّى يحافظ على لحمة القبائل(28). وهذا المعنى نجده أيضا في تحديد نسب أبي الحسن الشاذلي فهو ينحدر من سلالة الحسن بن علي وبالتالي يتمتع ببركة خاصة ستبرز في العديد من المستويات . ولقد إقترن مفهوم البركة لدى Emile Dermenghem بالوليّ فهو " تأثير نافع أنتجه الوليّ حيّا أو ميتا أو شيء مقدس" (29) كما أشار Pierre Bourdieu أن الاعتقاد في البركة "أصبح المكوّن الأساسي لتنظيم الجماعات المتصوّفة والزوايا التي تستند على سلطة وليّ" (30). ان البركة في معناها الايجابي هنا هي أن أبا الحسن الشاذلي حاول أن يمنح البركة من خلال التقرب بالذكر واكتساب قدرة إيمانية قويّة لتحقيق مقاصد البركة. وإلا فإن صاحبها لا يصل المقصد الحقيقي ويؤدي به الامر إلى الفشل في سعيه من أجل تحقيق السعادة والامن النفسي اللذين هما من العناصر التي يمكن أن تؤدي إليها. فالعناصر التي ساهمت في اكساب البركة هو النسب الشريف الذي ينحدر منه ثم الأدعية التي تركها في أحزابه والمقام الذي هو مكان مبارك في نظر العامة. وسنحاول أن نذكر بعضا من تمظهر هذه البركة.

نصّ للتأمل :

"يا ماضي مادمت فيها أورادي لا تزال تونس في بركة ولا يدخلها داخل بالسوء فروحي تزورها من السبت الى السبت أنا وسبعة من العراق وأنا وليّ الله والمغارة مرداس الصالحين والمقام حلتهم والمقام فيه البخور والشمّ في المغارة ويا ماضي المغارة مفتاح تونس ومفتاح السرّ ذكرها وكل فقير لا يدخل فليس منّي وأنا شاذليّ حق"(31).

يرى بعض الباحثين في فهمه لهذه القولة " أن المقام قد يتجاوز حدود كونه مكانا لأداء زيارة عاديّة، ليصبح لحماية كلّ البلاد" ويفسّر هذه الحماية على أساس أنّها " تتمثل في البركة التي هي من مواصفات الوليّ الصالح ويبدو أنّ "بركة" سيدي أبي الحسن الشاذلي ناتجة عن عمله الواسع وتضلّعه في الدين اللذين أهلّاه للتمكن من الولاية وامتلاك الكرامات واحتلال مكانة هامة إذ كان العلم يكسب العلماء تقدير العامّة في العصر الوسيط "(32).

وسبب هذا الاعتقاد في هذه البركة هو ما تميّز به الحسن الشاذلي من كرامات وما صاغه المخيال الجماعي من حكايات عن ما حققه الولي من رغبات في حياته وبعد موته فالبركة بهذا المعنى هي " تحويل القوى... والتقرب من المقدّس "(33) ينقلها أبو الحسن الشاذلي في الفضاء الذي يندرج ضمن ضريحه وما له صلة به من قريب أو من بعيد". فلما كان في أوراد أبي الحسن الشاذلي البركة فان ذلك نجده متجليا في ما يقرأ من بعض الأحزاب ومن أهمها "حزب البحر" الذي يقول فيه" حفّظوه لأولادكم فإن فيه اسم الله الأعظم"(34) فهذا الالتقاء بالمقام وترديد الأحزاب فرديا وجماعيا مرتبط إلى حدّ كبير بطلب البركة وهو ما يفسّر لنا سرّ تواصل هذه الممارسات. ويرى ديل إيكلمان أن العالم الفاسي محمد المتاني صاحب "سلوة الأنفاس " الذي أوضح في كتابه أن الارتباط بأحد الأولياء والتفاني في خدمته لا يتنافى مع ما هو وارد في الشريعة الاسلامية حتّى وإن كنا لا نعرف شيئا عن حياة الولي ويضيف الكتاني بأن زيارة الأولياء حتّى ان لم تنفع فهي لا تضر ويقول بصدد البركة " إنها هي التي تفيض عنها الخيرات فلولا بركة الصلحاء لما نزل الغيث ولما نبت الزرع ولولاها لعمت المصائب والخطوب "(35) إننا نستطيع القول إن سبب شهرة أبي الحسن الشاذلي هو ما يتمتع به من بركة والتي يمكن أن تتوارث. ونجد في بعض استغاثة أبي الحسن الشاذلي في أحدى المخطوطات اقتران البركة باسم الله وهذه بالتالي إشارة إلى المفهوم الاسلامي كما نجد طلب هذه البركة لتنعكس على الحياة اليومية للشخص : يقول أبو الحسن الشاذلي في" منفرجته :

"بارك لي في رزقي وفي الطاعات
والمــــال والاولاد والـــزوجـــات
متعنــي بالذكـــر وصـــحّة البدن
وبارك لي في عمري مع الفعل الحسن"(36)

ماهو ملاحظ هو أن بركة أبي الحسن الشاذلي لا تتوقف عنده بل تمتد لمن بعده فهو مصدر ورمز البركات وفي مناقبه "ذكر لمعجزة يحكي فيها المؤلف كيف أن بئراً نضبت ثم إمتلأت مرتين على التوالي بفضل بركة أحد أصحاب هذا الولي "(37) وما يمكن البحث عنه الآن هو تواصل الاعتقاد في بركته من خلال هذا الرأسمال الرمزي الذي يحيط به والذي تواصل شفويا أو كتابيا عبر المناقب. ونظرا في الاعتقاد في بركة أبي الحسن الشاذلي فقد تبين لنا من البحث الميداني الالتجاء إلى مقامه لطلب البركة أو طلب الشفاء أو النجاح أو الزواج أو التوبة ومن مظاهر ذلك هو الكتابة على جدران الزاوية لأن هناك اعتقادا في أن بركة "سيدي بلحسن" تحول ما يجري في الاسماء يجري في الاشياء وهذه عيّنة عن ذلك :

"يا ربّي ارزقني بالي في قلبي ببركة أبو الحسن الشاذلي"

" يا ربي سهل ما هو صعيب باركة سيدي بلحسن والتخرج أن نصبح أطباء"(**)

إنّ أغلبية الزوار كما لاحظنا ذلك لا يكتفون فقط بالدخول إلى المقام أو المغارة والتوجه للولي بالدعاء وإنما يكتبون كذلك أسماءهم وطلباتهم على الجدار لذلك نجد نصوصا تتكرر، وفعل الكتابة ليس مجرد عمل عفوي وإنّما هو يخضع إلى متخيل جماعي وإلى حاجة نفسيّة لصاحبها. وما تثبيت الكتابة إلاّ لاعتقاد في تأثير أبي الحسن الشاذلي حتّى وهو ميت، وباعتبار بساطة الممارسة وعدم تعقيدها مقارنة مع غيرها فإن الفرد يلتجئ إلى الوليّ خصوصا إذا علمنا تطوّر الأمراض النفسيّة والجنسيّة وتعقّد حياة الفرد الذي يجد نفسه غير قادر على مسايرة نسق التغيّر القيمي والاخلاقي ويؤدي ذلك بطبيعة الحال إلى " تحكم الموتى في الاحياء"(38) وهو ما يدل على عدم قدرة الأحياء على التلاؤم والوفاق إلا ضمن اللجوء إلى التبرك بالاولياء . ومن هنا تلبي البركة حاجة ملحة إن لم نقل انها حقيقة إجتماعية لها وظائف في حياة الفرد الروحية .

ولمّا كان كلّ ما ينتمي إلى مقام الولي يكتسي طابع القداسة فإننا نلاحظ أن الجانب الاقتصادي ينشط خاصة إذ علمنا أنه يقوم على "قناع شرعي" يتمثل في اتفاق كلّ الزائرين حول تصوّر أنّ الموادّ المعروضة للبيع هي عبارة عن شحنات روحيّة تجلب البركة ورضاء الوليّ لمن يشتريها.وإذا كانت أدوات تغذية ففي تناولها مجلبة للشفاء ودوام الصحة "(39). ومن هنا تبرز الوظيفة الاستشفائية للبركة التي تستمد من الوليّ ففي ما يعرض هناك دور علاجي (***) " لأي ولي دور في الشفاء من مرض أو التماس الوقاية هو أمر مرتبط بمفهوم الولي عند النّاس فأبوا الحسن الشاذلي يعتبره بعض الزّوار مصدرا للشفاء أو هو عامل أساسي فيه ولذلك نجد من يزور مقامه التماسا لبركته أو لعلاج أحد أقربائه " (40). ويرجع البعض هذه الممارسات إلى أسباب نفسيّة وأخرى اجتماعية رافضين ذلك باعتبار ما لها من آثار سلبيّة(41).

البركة في الحياة اليومية :

تعني البركة النماء والازدياد ولقد استعملت في الاسلام باعتبارها هبة من الله ونعمة، كما أن القرآن يرى في بعض الأشياء بركة كشجرة الزيتون وليلة القدر ولكن ما الاسباب التي جعلت البركة تمنح أيضا للأشخاص والاشياء . والبركة تمنح أيضا من قبل الأولياء في المتخيل الجماعي التونسي ويعتبر أبوالحسن الشاذلي نموذجا على ذلك إمّا من خلال زيارة المقام أو قراءة أحزابه. ومن هنا بدت البركة على أنها قوّة نفسيّة لها تأثير على إرادة الافراد وتوجيههم فهي قد بقيت إذن في معنى مقدس إيجابي ولكن ونتيجة تأثرها بعوامل تاريخية اتخذت معاني أخرى. كان البعض موظفا توظيفا في حاجة إلى المراجعة.

كما اتخذت البركة معنى حسب ما تواصل من ممارسات قديمة مثل الإعتقاد في السمكة والخمسة سيتسع المعنى في اقتران بالاستعمال من خلال قوّة الدعاء ومن خلال ما ضمّن لرمز السمكة. وكذلك ما اقترن بالطقوس كبركة طعام التضحية أو بعض الأيام أو الأشهر. ولا يجب أن نفصل بين مختلف هذه العناصر إلاّ فصلا منهجيا خاصة وأن البركة تكوّن وحدة متعددة الابعاد ولكن تتجلى حسب السياق العام للاعتقاد فيها.

البركة هي إذن تمنح إمّا للأشخاص الذين يعتقد أنّهم

مقربون من الله وإمّا إلى الأشياء التي يعتقد أنها تمتلك قدرة سحرية ضدّ القوى الشريرة مثل السمكة والخمسة أو الكلمات مثل " تبارك الله". والفرضيات التي تم العمل عليها وتأكيدها أن البركة التي تعود الى الاولياء هي في حقيقة الأمر تعود إلى معتقدات قديمة تواصلت دون أن تكون متناقضة إلى حدّ التصادم مع الاسلام الذي يقرّ بالبركة فقط ويجعلها مقتصرة على الله دون سواه. كما أن الاموات لهم سلطة معنوية على الأحياء أكثر مما هم أحياء ذلك أنّ "الميت هو في دار الحقّ والحيّ هو في دار الباطل" وهو تعبير يستعمله المجتمع. كما أن البركة ذات شحنة دينية وروحية وسحريّة لم تبق في مجالها المقدس، وإنما وظفت في الاقتصاد وفي التأثير على المتقبل: قهوة الشاذلي–حمام سيدي البشير – نزل سيدي بلحسن الشاذلي ...كما نلاحظ أن البركة لدى المتصوفة العلماء تختلف لدى المتصوفة الشعبيين. ولا بد لتوسيع دائرة البحث من القيام بدراسة مقارنة للبركة في بقية الحضارات والاديان حتى نفهم أن البركة مفهوم كوني لكنه يتخذ معاني ودلالات بحسب السياقات التي تتنزل فيه.

في الديناميكية الاجتماعية هناك ما حافظ عليه المجتمع التونسي ولم تعصف به الحداثة بل تأكد أن معنى البركة له معنى تطهير للنفس يخلق التوازن. وكما لا تخلو تصرفاتنا من طلب البركة ففي وضع حجر الأساس لتدشين إنجاز ما يكتب في أعلى الشاهد "على بركة الله دشن..." وفي ذلك دلالة على اندماج مفهوم البركة لا شعوريا في أعمالنا. كما يمكن أن نشير إلى وجود تقنيات لتحقيق البركة في الاشخاص والاشياء. ومن هنا نحاول البحث عن وظيفة البركة ومدلولاتها في نسق التصورات والتمثلات الجماعية حول المقدس في المجتمع التونسي الحالي. فماهي الاسباب التي تكمن وراء الاعتقاد في بركة الاموات من الاولياء ؟ فالبركة تستعمل في أنساق اجتماعية واقتصادية ملفتة للنظر ولها طابع سحري. الرهان الذي يكمن في توظيف البركة هو توجيه رغبة الانسان ليخضع لسلطتها دون إكراه مهما كان تأثيره. ففي العلاقات الاجتماعية تتجلى ظاهرة البركة لتحدث تأثيرا خاصا عجيبا. مع الاشارة أن ذلك يبقي ضمن المعنى الايجابي لمعنى البركة.

ونجد مخطوطاً يتضمن كلّ هذه الأبعاد التي ذكرنا وهو يكتسي أهمية كبرى في في فهم الوظائف العديدة ،لها في التراث العربي الاسلامي وفي مختلف آراء الفقهاء والعلماء وفيه أيضا إحالات وأحاديث وآيات تستحق التمعن لمحاولة رصد الممارسات الحالية على ضوء ما كان . وما هو ملفت للانتباه هذه الشمولية في الطرح وارتباطها بالاقتصاد إذ ورد في " الباب الثالث فيما يجلب به البركة مما ينفي الفقر ويعظم الأجر وهو مقصود الكتاب...وقال كعب الأحبار أنزل الله تعالى تسعا وتسعين بركة فجعل في الحرث والغنم ثمان وتسعين بركة وجعل في التجارة بركة واحدة" (42) ولعلّ هذا الاندماج للبركة في الحياة اليومية يعود بالأساس إلى ما صاغته أحاديث نبوية عديدة حول اتساع معنى البركة والتي لها وظائف متنوعة فنجد في " المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي" تعدد دلالات البركة فهي ضد العين وتقال عند التعزية والدعاء للمباركة في الثمار والدار والحواس والصحّة ولما يصنع من التراب وما للسحور في رمضان من بركة وما لاسم الله من تأثير مبارك على الاشياء كما أن " آخر الطعام فيه بركة " كما هناك دعوة للتماسك الاجتماعي لأن " البركة مع الجماعة" كما أن الزيت مبارك لأنه يخرج من شجرة مباركة (43). ففي كل عائلة هناك سعي للحفاظ على البركة في الرزق وبالتالي نجد التعبير عن ذلك "ربي يباركلكم في الرزق" معناه بارك الله لكم في للرزق هذا دوام له وطرد لعين السوء.

أمّا ما يعتقده المجتمع من بركة لدى بعض الكائنات التي يتفاءل بها خيرا والتي لها تأثير ليس فحسب في تونس وإنّما في العالم بصفة عامة فنجد السمكة والخمسة فللسمكة مثلا منذ القديم إلى اليوم تأثير في الممارسات اليومية ولها العديد من الدلالات فهي عادة ما : تخرج وتكلم المقهور" من الصيادين أو "يشمها الفنان الشعبي على زند رجل أو يصوّرها على إبريق تبركا واستجلابا للرزق والتفاؤل" (44).

ولهذا يمكن أن نحدّد ثلاث مستويات في استعمال البركة:

–البركة في ما له صلة بما اعتبر الاسلام في بركته إسم الله والقرآن والزيتونة وليلة القدر والرسول.

–البركة التي مصدرها الأولياء والذين صيغت حولهم حكايات شكّلت هذا الاعتقاد

–تمظهر البركة في الممارسات اليومية من خلال الدعاء وتوظيفها في استراتيجيات السلطة والتبادل الاقتصادي.

لقد تبيّن لنا الفرق بين التصور القرآني للبركة باعتبارها ترجع إلى الله وتقترن بالدعوة إلى العمل والبركة في التصوّف

باعتبارها قوّة تستمد من الله عبر الدعاء والعبادات وقد تغيّر هذا المعنى فلم تعد البركة شحنة ذاتية يمكن لأي إنسان اكتسابها بالعلم والعمل، وإنما هي تستمدّ من وسائط والذي دعم ذلك ليس فقط ما تناقله المجتمع من تصوّرات حول بركة والأولياء. وإنّما أيضا بما لهم من معتقدات تعود إلى عصور موغلة في القدم وما ساهمت فيه الثقافة الشفويّة والمناقب التي أضاف لها الخيال الكثير من الأعاجيب كما لا يجب أن ننفي دور وسائل الاعلام التي غذّت ذلك شعرت أم لم تشعر(***). وللبركة وظائف إذ ترى الانقسامية أنّها كانت عنصرا أساسيًا في الاندماج الاجتماعي للقبائل وفي تجاوز تبادل العنف وخاصة في مسألة الشرف والديّة عند القتل. أمّا البركة في جانبها المقدس فهي قوّة نفسيّة تمكن الفرد من تجاوز ضعفه والتعويل على نفسه بأخذ شحنة معنوية من الدعاء أو التقرب من الصالحين وتمثل تصرفاته. وعلى العكس من ذلك فإنّ جانبها السلبي لا يتلاءم مع قيم المدنية والحداثة التي يهدف لها المجتمع، وهي العقلانية والقطع ما التصرفات التي تسلب على الانسان إرادة المسؤولية والأمل في العلم.

وفي نظرنا أن مقارنة بين البركة في المجتمع العربي الاسلامي والبركة في التوراة والانجيل أمر يثري الدراسة ويفتح وجه المقارنة بين مختلف الأديان ومحاولة البحث عن القواسم المشتركة والمختلفة(*****). ولقد ثبت أن التصدي لهذا الانحراف في معنى البركة لا يكون إلا بالدراسة العلمية التي تجعل منه مفهوما يؤسس لفلسفة روحية بقدر عقلانيتها فهي لا تنفي بأي حال من الاحوال الجوانب اللاواعية في مخزوننا النفسي. وبالرغم من النقد الذي وجه إلى الممارسات الشعبية فإنّ ذلك لم يقض عليها لأن حاجة الانسان للتديّن لا تنفد خاصة و"أنّ الدين يمثل طريقة من هذه الطرق التى تلتجئ إليها المجتمعات الانسانية لتلبية الحاجة إلى الانتماء وتنظيم التجربة الجماعية أمام تقلبات الحاضر ومقتضيات المستقبل " (45). وبهذا المعنى فالبركة هي بمثابة فاعلية رمزيّة دعاء، كلمة، حركة، مهما كانت فهي ذات فاعلية تؤثر على الجسد وعلى المرض من خلال الايحاء الجماعي وبـ " وصفها لجوءاً إلى حداثة مضادة" حسب عبارة Balandier(46).

الهوامش :

*Gramasci (Antonio): sur l'islam" cahiers de prison -le cahier xxiv pour la nouvelle évolution de l'islam" In "LeMensuel, n°3-Octobre p:56-57."

1– نأخذ بعض العينات عن ذلك يقول المبشر ايفالد" ومن أفظع معتقدات المسلمين الباطلة اعتبارهم المجانين أولياء صالحين ومن أوليائهم هؤلاء من كان صادقا ومنهم الدجال بما في ذلك الرجال والنساء على حدّ سواء. وتراهم يجوبون الشوارع في أغرب الأزياء نصف عراة أحيانا أو عراة أحيانا أخرى ويزوّدهم الناس بالنقود والطعام، ويستبشرون خيرا إذا مالمسهم أحد هؤلاء الأولياء ويعتبرون ذلك حظوة كبرى" انظر رحلة المبشّر ايفالد من تونس إلى طرابلس في سنة 1835 نقلها عن الألمانية : منير الفندري، بيت الحكمة قرطاج تونس .1991 ص:137.

كما يقول محمد اركون "والمعروف أن البركة تفعل المعجزات في كلّ مكان من أجل كسب ثقة السكان وهؤلاء السكان ذوو سذاجة كبيرة بسبب الأمية المنتشرة في صفوفهم وبسبب غربتهم في الغالب عن اللغة العربية كالبربر في المغرب الكبير مثلا أو الافارقة في جنوب الصحاري. ولكن الاميين من الناطقين بالعربية يعانون من الظاهرة نفسها" انظر" الفكر الاسلامي نقد واجتهاد" ترجمة وتعليق هاشم صالح. دار الساقي الطبعة الثانية 1992 بيروت لبنان ص: 159

2– الحسيني (السيّد): نحو نظرية اجتماعية نقديّة . انظر خاصة الفصل التاسع : فينومينولوجيا المجتمع : الفريد شوتز. دار النهضة العربية للطباعة والنشر . بيروت 1985ص :246.

3- Chelhod(Joseph): Le sacrifice chez les arabes, recherches sur l'évolution , la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie' occidentale . PUF. 1955 P: 14

4– ماسلان (ميشال): الفينمولوجيا ،المرفولوجيا : قراءة الظاهرة الدينية : اللاتطابق = الانفصال عن النماذج الأصلية . ترجمة :عز الدين عناية .مجلة كتابات معاصرة . عدد :35. المجلد التاسع . بيروت 1998ص:14.

5– يونغ(ك.غ): الدين في ضوء علم النفس . ترجمة وتقديم :نهاد خياطة . الطبعة الأولى . العربي للطباعة والنشر والتوزيع . دمشق 1988ص:112يقول يونغ: "الخبرة الدينية خبرة مطلقة لا ينازع فيها، فيقول لك مناظرك : "آسف اختبرت" وعندئذ تنتهي المناقشة " ويواصل القول" وإذا أعانتك هذه الخبرة على جعل حياتك صحية أكثر، وجميلة أكثر، وكاملة أكثر، وأريح لك ولمن تحب، تستطيع أن تقول وأنت في مأمن من الغلط :" لقد كان فضلا من الله" صص:112–113.

6– لفهم هذه الفكرة أي العلاقة بين الفينمولوجيا والتاريخ يمكن العودة إلى: Mircea Eliade : Le sacré et le profane. Editions Gallimard. France 1996.

في هذه النقطة بالذات انظر: Joseph Chelhod "la baraka chez les Arabes ou l'influences bienfaites du sacré" In:R.H.R Tome 148 N° 1 1955 pp:70-75

7–لفهم الظاهرة الكليّة يمكن العودة إلى: Marcel Mauss: Sociologie et anthropologie précédé d'une Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss par:
Claude Levi-Strauss.P.U.F 1980
Jean Cazeneuve: Mauss.P.U.F.1968

8– ماسلان (ميشال): المرجع نفسه .ص:15

9– في هذه المسألة يمكن الرجوع الى المنصف ونّاس:"إبداع الخيال وابداعيّة المخيال (قراءة في الخطاب الابداعي العربي) مجلة الحياة الثقافية، تونس عدد 64–65 . 1992 صص :14–19

10- Voir : Encyclopédie de l'Islam . Tome I Editions G.P. Maisonneuvre et Larose S.A. Paris .1975 p:1063

11– وجدي (محمد فريد): دائرة معارف قرن العشرين . دار المعرفة للطباعة والنشر المجلد الثاني ط :3 بيروت لبنان . 1971 ص: 137.

12– ابن منظور الافريقي المصري : لسان العرب، المجلد العاشر دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط:1. 1990 ص: 395

13– دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد الثالث مادة (بركة) صص: 563–564.

14 - Glassé (Cyril) : Dictionnaire encyclopédique de l'islam. Editions Française Boardas. Paris. 1991. p:57

15 - Ibid

في اعتمادنا على موسوعة الاسلام حاولنا التصرّف في الترجمة ولم تكن حرفيّة.

16 – غيرتز(كليفورد): الاسلام من وجهة نظر علم الإناسة : التطور الديني في المغرب واندونيسيا . ترجمة أبو بكر أحمد باقادر . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع . بيروت . لبنان الطبعة الأولى . 1993ص:51.

17– عيسى (لطفي): مدخل لدراسة مميّزات الذهنيّة المغاربيّة خلال القرن السابع عشر، دار سراس للنشر، تونس 1994ص:117

18– ايكلمان(ديل): الاسلام في المغرب، الجزء الاول ترجمة : محمد أعفيف . دار توبقال للنشر، الدار البيضاء . المغرب . 1989. ص:19

19–20 نفس المرجع السابق ص :23

21–22 نفس المرجع السابق ص :24

23–نفس المرجع السابق صص:38–39 يقول بيل " أليست فكرة الإله الحامي لدين الاسلام – الذي هو أكثر قوة من الارواح الشريرة – تودي بنا إلى أن الله يمكن أن يمنح بعضا من قوته أو بركته لأصدقائه (كذا في الاصل) من البشر؟ وأن التطلع لكي يصبح المرء واحدا من هولاء بما يمارسه من طقوس صوفية ، وكذا الاستفادة من القوى التي يتمتع بها هؤلاء " الاشخاص الفيتشيّة" Hommes Fetiches التي تنفع في القضاء على الأرواح الشريرة وتنحيتها تشكل منظورا يتفق مع تطلعات كل واحد " انظر Bel Alfred : La religion musulmane en Berbérie. Librairie Orientaliste, Paul Geuthner Paris 1938 p : 342.

24- Chelhod (Joseph) op.cit pp:59-60

25- Ibid p:61

* ولد أبوالحسن الشاذلي بغمارة ببلاد المغرب الأقصى سنة 593–1196 وتوفي سنة 656–1258 أقام في تونس بشاذلة وهي قرية قرب سيدي علي الحطاب ورابط بمغارة جبل الجلاّز أين مزاره ولكن يوجد قبره حيث دفن في الصحراء الشرقية بمصر،أنظر : موسى (صبري)طالب (الحسني) :مولد عصري في جبال عيذاب، زيارة للإمام الشاذلي في الصحراء الشرقية المصرية مجلة العربي عدد:6 سنة 1993.

26- Chebel (Male): Dictionnaire des symboles musulmans. Rites -Mystiques et civilisation. Editions Albin Michel. Paris 1995 voir "Baraka" p:67

27- Voir Biraben(Probst) : La baraka In "En terre d'Islam" premier trimestre 1946 N°33 Lyon p:13

28- Raymond (Jamous) : Intedit, violence et baraka de la souveraineté dans le Maroc traditionnel. In "Islam, société et communnauté anthropologie du Maghreb. Editions CNRS. Paris 1981 pp:37-39

-voir aussi"Honneur et baraka les structures sociales traditionnelles dans le Rif. Editions de la Maison des scinces de l'homme . Paris1981. p:210.

29- Demenghem(Emil) :Le culte des saints dans l'Islam maghrébin. Editions Gallimard. france. 1954. p:344

30- Bourdieu (Pierre) : Sociologie de l'Algérie. coll.Que sais-je?
P.U.F 1963.p:102

31–ذكره الزّاهم (محمد نجيب) :أبو الحسن الشاذلي : الولي سيرته مقاومه ،زوّاره تقديم عبد الباقي الهرماسي نشر وتوزيع مكتبة العجيلي بزغوان الطبعة الأولى تونس 1987 ص: 44.

32– نفس المرجع السابق والصفحة .

33- Chevalier (Jean) et Oheerbrant (Alain) : Dictionnaire des symboles : mythes / rêves / coutumes / gestes / formes / figures / couleurs / nombre. Editions robert Laffont. Paris . 1982. 115

34– يقول إبن عطاء الاسكندري عن حزب البحر والحزب الكبير أنّهما سارا مسير الشمس والقمر واشتد ذكرهما في البدو والحضر وحزب البحر يقرأ بعد العصر في التقاليد الشاذلية(ذكره عبد الحليم محمود : قضية التصوف : المدرسة الشاذلية دار المعارف القاهرة 1988).
كما نجد في بعض المخطوطات الصيغة التالية التي تعبر عن أهمية حزب البحر" فصل ما جاء في حزب البحر وما فيه من الفوائد وما يعطي إليه ممن قرأه وواضب عليه من الخيرات والكرامات " أنظر (أبو الحسن الشاذلي : فصل ما جاء في حزب البحر مخطوط رقم 1604 الاوراق (8–29) القطع (15.820) المسطرة :19 وللتعمق في هذا الموضوع يمكن العودة إلى بحثنا في الكفاءة في البحث وخاصة " تقنيات الولي الصالح : الدعاء" صص:55–69 الابعاد الاجتماعية لشخصية الولي : دراسة نظريّة وميدانية في علم الاجتماع الديني، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس، قسم علم إجتماع السنة الدراسية : 1993.

35– إيكلمان (ديل): ص 80 وهو نفس ما اتخذه فقهاء تونس من رسالة محمد بن عبد الوهاب أنظر : أحمد ابن أبي الضياف : الاتحاف ج 3 الدار التونسية للنشر صص:82–:95.

36– الشاذلي (أبو الحسن): مجموع أسماء الله الحسنى واستغاثات . مخطوط بدار الكتب الوطنية. الرقم : 1967 مقاس 16X10،5مسطرة.16 15 –أوراق : 69 ص:56.

37– ذكره الدولاتلي (عبد العزيز) : مدينة تونس في العهد الحفصي، تعريب محمد الشارني وعبد العزيز الدولاتلي، دار سراس للنشر 1981ص 136.

** "نكتفي بهذين المثالين خاصة إذا علمنا كثرتها كما أنّنا نقلناها كما هي دون تحوير وبعضها قد تداخل مع بقية الكتابات الأخرى والكتابة بلا تاريخ ذلك أنها تدخل ضمن الزمن المطلق والمقدس.

38– انظر عويس (سيّد): عطاء المعدمين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان 1973 ص:37 وكذلك كتابه " من ملامح المجتمع المصري :ظاهرة إرسال الرسائل إلي ضريح الامام الشافعي، دار مطابع الشعب 1965.

39– الراحم (محمد نجيب): ص :89

*** "السماط "والماء صبغة قدسيّة من حيث إحتواؤهما على " البركة" ولهذين العنصرين دلالة خاصة من حيث أنهما يكونان المقامات الاساسيّة لاستمرار الحياة كما أنّ للماء معنى قدسياً يكتسبه من دوره في الطهارة وكأنه رمز تخلص الزائر من شوائب الرذائل والفواحش" أنظر محمد نجيب الراهم ص:70

40– مفس المصدرص: 92

41– لمعرفة هذا الرأي يمكن الرجوع الى : حجازي (مصطفى) : التخلّف الاجتماعي : مدخل إلى سيكولوجية الانسان المقهور، الدراسات الانسانية علم النفس معهد الانماء العربي بيروت لبنان 1976 خاصة صص:217–222.

42– الحبشي (جمال الدين يوسف) : كتاب البركة في السعي والحركة . مخطوط بدار الكتب الوطنية . الرقم :7783مقاس 20.5لآ14مسطرة 17 أوراق :415.ص:15 مكرر بملاحظة :يحتاج هذا المخطوط إلى التحقيق والنشر لوضوح خطّة وشمولية المحتوى .

43– ونسنك (أ.ي) : المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي المجلد الاول دار سحنون، تونس – الاتحاد الأممي للمجامع العلمية أ.ي بريل، ليدن هولندة 1994 صص: 172–173 هناك الاستعمالات المختلفة لكلمة البركة في الأحاديث النبوية مع الاحالات إلى مصادرها من رواة الحديث .

44– زيعور (علي): صياغات شعبية حول المعرفة والخصوبة والقدر : المهاد الاناسي والتحتيّات العلائقية في الذات العربيّة، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع.بيروت لبنان . الطبعة الأولى : 1984 ص: 196 يقول أيضا في نفس الصفحة ولكن في هامش الصفحة " السمك باختصار رمأز للحياة والتجدد مع السمكة يبدأ التحول في مسار الحدوثة باتجاه الخلاص والانبعاث".

العديد من المقالات والتحقيقات الصحفية التي نشرت تشير إلى هذه البركة التي يتمتع بها مقام أبو الحسن الشاذلي أنظر مثلا : أبو حذيفة: بركات اختام القرآن الكريم في المقام الشاذلي على أهل تونس، جريدة البيان 5–09–1988.

نجوى الكنزاري سيدي " بلحسن" وزائر حسن جدا حيث تقول " المهم أن اعتقاد الآكلين في أن لقمة هي خير وبركة وعافية شافية للإضطرابات المؤقتة والمزمنة وهذا الاعتقاد بمثابة قاعدة صحية يقرها خبراء التغذية كشرط للانتفاع " مجلة الملاحظ عدد: 36–،1993/9/29والامثلة متعددة.

*****ورد في الانجيل : البشارة كما دوّنها متى " يسوع المسيح يبارك الأطفال " وجاءه بعض الناس بأطفال ليضع يده عليهم ويصلّي " أنظر الانجيل، العهد الجديد جمعيّة الكتاب المقدس في لبنان 1995 ص: 56

أنظرأيضا ك .غ يونغ مرجع سابق "لكن الايمان الديني بوجود علّة إلهية موضوعية خارجية متقدم دائما على مثل هذه الممارسات – وهو يقصد الدعاء والتعزيم وتقريب القربان – فالكنيسة الكاثوليكية ، مثلا ، تمنح المومن بركة الاسرار المقدسة ابتغاء نقل بركتها الروحية إليه" ص:13

45– الهرماسي (عبد الباقي) :علم الاجتماع الديني : المجال –المكاسب – التساؤلات . من كتاب بالاشتراك" الدين في المجتمع العربي" الفصل الأول مركز دراسات الوحدة العربية ط الأولى : بيروت 1990 ص: 31 والاعتماد على كامل الدراسة لمن أراد التوسع أكثر في هذه الفكرة .

46– نقلت هذه القولة عن لو بروتون (دافيد): انتروبولوجيا الجسد والحداثة ترجمة : محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت 1993ص:190

الصوفيّة وأهل الطرّق في المخيال الإجتماعيّ

البلاد التونسيّة في الفترة الحديثة أنموذجا

منصف التّايب*

في هذه الدراسة سعينا إلى استنطاق المخيال الاجتماعي في جانب مهمّ من تجليّاته المتعلقّة بالتصورات التي يشكلّها ويعيد تشكيلها المجتمع بخصوص الصوفية وأهل الطرق. وقد سبق أن تطرقّنا إلى هذا المبحث في دراسة اخرى ولكن من زاوية مختلفة حيث حاولنا تحسّس الرؤية الطرقية للمجتمع وللعالم وبالإعتماد على مصادر طرقية مخصوصة هي السفاين (1) بينما يهدف بحثنا هذا إلى ملامسة التمثلات والتخييلات التي ينسجها المجتمع الشامل والمجتمع الطرقي حول الصوفي والولي وصاحب

* باحث في التاريخ

الطريقة و الزاهد وغيرهم من رموز هذه التنظيمات والتجارب الإجتماعية والنفسية الموغلة في التعقيد.

وقد اعتمدنا في مقاربتنا لهذا الموضوع على مصادر متنوعة أبرزها مصنف منقبي للمنتصر بن أ بي لُحيّة القفصي:" **نور الأرماش في مناقب القشاش**" الذي ألّف سنة 1032 هـ/1623م (2) وبدرجة ثانية على حكايات عبد العزيز العروي التي يعود بعضها إلى القرن التاسع عشر أو على الاقلّ يحيل عليه (3) ثم على بعض الإشارات المنثورة في المتن الضافي وفي بعض وثائق الأرشيف وتحيل كلها على القرن التاسع عشر.

وفي الحقيقة نحن لا نطمح إلى القيام بعملية جرد شاملة لكافة مراحل الفترة الحديثة بخصوص هذا الموضوع وذلك لاعتبارين على الأقل:أولا لأن حدود هذه الدراسة لاتسمح بهذا المسح الزمني الشامل وثانيا لأن الهاجس الزمني لايمثل هدفنا الرئيسي إذ أن التخييل كنشاط اجتماعي رمزي متجدّد لايمكن حصره بين معقفين زمنيين ثابتين ولا في مجال بشري واحد.

و لذلك حاولنا التقاط الأجزاء التي تشكل صورة الولي أو الصو في في المخيال الاجتماعي في وحدتها و تشظيها ساعين في نفس الوقت إلى تفكيك شبكة العلاقات المنبثقة من هذه الصورة وتأويلها.

الصوفيّ و الوليّ في المخيال الإجتماعي:

الصورة و الشظايا:

إن الصورة الغالبة للولي التي تشكلت في المخيال الاجتماعي منذ العصر الوسيط حتى الفترات الحديثة والمعاصرة تكاد تكون بديهية بحكم نمطيتها وتكرّر نماذجها الأساسية ورسومها التخييلية فالولي هو الحامي والملاذ والسبيل المؤدي إلى الحقيقة و نقطة ارتكاز الهوية الثقافية والبؤرة التي تنطفئ فيها الصراعات.ولكن ما يهمنا في الجزء الأول من هذه الدراسة ليست هذه الصورة المتشكلة والمنمطة بل شظاياها المبعثرة وأجزاؤها المتناثرة ونتفها الخبيئة. من هذا المنطلق سعينا إلى تحديد جملة من الرسوم التخييلية المفارقة التي ترتبط بالولي وتؤسس لولايته الروحية ولكنها تكرس في الآن نفسه مبدأ غربته وغرابته إزاء أعراف المجتمع ومؤسساته.

لذا قبل أن يصبح الولي وليا أي قبل أن تتحول الولاية من طور المشروع الفردي الغائم و النداء الباطني المبهم إلى طور التمأسسوالشيوع الاجتماعي (4)، كثيرا ما يتعرّض إلى التشكيك في صدق ونزاهة ولايته ويُرمى بالجنون مثلما يبدو ذلك في الاعتراف المشوب بالحيرة لوالد القشّاش في ابتداء أمر إبنه حين قال:" هكذا قدّر الله علي ولا أدري به جنون أم أمر ربّاني (5) أو كما جاء على لسان صاحب نور الأرماش:"كان رضي الله عنه يتكلم بكلام يظنه الجاهل جنون وإنما هو فنون"(6) أو كما توجه إليه أحد أعضاده البارزين محمد بن عبد القادر قائلا:" إن الناس في بلادنا (أي في قفصة) يرمونك بالجان... (فأجابه القشاش) الله ينفع به... كيف يرمونني بالجان وأنا ما عندي إلا الكتاب والسنّة أما اول منين(كذا) دخلني الحال كنت تكلمت بكلام يظنه الجاهل جنون وإنما هو فنون(7) أو أخيرا كما يشيع عنه خصومه:"... إن الشيخ يخدم الجان ولا هو صاحب بركة..." (8). ولئن بدا هذا الانحراف وظيفيا في بداية التجربة الولائية و مرتبطا برواسب "التطرف" الصوفي الموروث عن التجارب التأسيسية الأولى المتجسدة في البسطامي(تـ 261 هـ/874م) والحلاج (855هـ/922م) والسهروردي (1115–1191 م) حيث يذكر ابن أبي لحية أن القشاش كان في بداية أمره يردد:"... أنا المصطفى... أنا الفاطمي..." (9) رغم أنه تراجع فيما بعد وقدم إجابات تبريرية لمريديه وبالتالي لخصومه لتأصيل تجربته في التراث الصوفي السني ولكن ما يهمنا بالدرجة الأولى ليس ما يبوح به القشاش ثم ينسخه و يصقله حسب ما تقتضيه المرحلة بل ما يتمثله المخيال الاجتماعي عن الولي في لحظة التأسيس والإنجذاب وهو أن به جنونا والجنون من هذا المنظور ليس فقط تلك الحالة النفسية غير السوية بل هي قبل كل شيء اتصال بعالم الجان أي بالمقدس المشبوه وبالتالي يصبح انجذاب القشاش حسب هذا التمثل مجرد صنعة أو قدرة بشرية على التحكم في تقنيات الإتصال بعالم خارق ولكن غير مقدس وعبر وسائط مشبوهة هي الجان.

وهكذا يصبح المنجذب الطامح للولاية من هذه الزاوية صنوا للساحر الذي يستحضر الجان و يبهر الناس بألاعيبه وفنونه لكن دون أن ترقى أعماله إلى مصاف القداسة .ورغم نفي القشاش وصاحب نور الأرماش لهذه التهم فإنها تبقى حاضرة على مستوى المتخيل المنقبي في نمطين من الكرامات الخارقة على الأقل وهي مضاعفة الولي للطعام بصفة مبهرة و توليد النقود من عدم من تحت سجادته أو من فم أحد أوليائه(10).

و يبدو هاجس السحر ماثلا في أذهان الأكابر من زائري الشيخ الذين كانوا يخشون قدراته التسميمية لذلك كان"... يبدأ بالأكل... فيطمئن الزائر ويأكل... هكذا كان دأب الشيخ... مع الأكابر من الناس لئلاّ يتهموا الشيخ بشيء من السمومات (كذا)..."(11).

هذه الرسوم التخييلية المتعلقة بالجنون والسحر،التي يفرزها المخيال الاجتماعي والتي تتفرع عن الصورة النمطية للولي، لازمت العديد من الأولياء والصالحين و أصحاب الطرق حيث اتهم أهل المنستير إبان أزمة 1864 مقدم الطريقة المدنية أحمد بن عبد الوارث القادم في مهمة صلحية بين المتمردين والمخزن بالسحر وطلبوا منه أن يخرج من بلدهم "لأنه ساحر"(12)، كأن المتمردين كانوا يخشون على أنفسهم و على أتباعهم من القدرة الخارقة غير المقدسة لهذا الشيخ الطرقي.و خلال الأزمة نفسها لم يتوان متمردو بلدة مساكن عن التعبير عن عنفهم الرمزي إزاء الشيخ الزاهد محمد العذاري الذي اختار موقع المساندة الحيادية للمخزن فوُصم من قبلهم بـ "الببّاص الناحب والبكّاء"(13).

هذه الشظايا المتفرعة عن الصورة المنمطة للولي (المجنون- الساحر - الببّاص: رجل الدين المسيحي وبالتحديد الراهب) ليست وليدة الصدفة العمياء إذ تتنزّل في حقل دلالي واحد يحيل على معنى الخروج :الخروج عن الجماعة و عن المألوف الإجتماعي و الإقتران بمقدس مشبوه :الجان أو مقدس سياسي :المخزن أو مقدس مغاير : النصرانية.

ولا تنحصر وحدة هذه الرسوم التخييلية في بنيتها الدلالية فحسب بل كذلك في بنيتها الزمنية حيث تتناسل في زمن خصوصي ومتوتر هو زمن البدايات و زمن الأزمات فالولي القشاش في أ نموذجنا هذا قد تعرّض إلى التشكيك والطعن في صدق ولايته الروحية من قبل خصومه من الفقهاء وأصحاب السلطان وبعض منافسيه من الدائرة الولائية نفسها (المجذوب عبد الرحمان الفاسي) ولكن كان ذلك بالأساس في بداية تجربته الولائية حينما لم تتشكل بعد سلطته الكاريزماتية ولم تتحول إلى مؤسسة اجتماعية ورمزية في الآن نفسه و بالتالي يقترن زمن التأسيس دوما بالصراع حول الكريزما والسيادة الروحية أما بخصوص أحمد بن عبد الوارث ومحمد العذاري فإنهما تعرضا إلى انتهاك رصيدهما الرمزي بحكم موقعهما الحيادي أو المساند للمخزن أثناء أزمة 1864 العميقة والشاملة. وهكذا تبقى السيادة الولائية أو الصوفية والطرقية - رغم تجذرها افي النظام

الاجتماعي والرمزي ـ مهددة بالانتهاك والتشظي ومدعوة إلى الصراع والتجدد خاصة زمن البدايات والأزمات .

وهكذا يمكن اعتبار الظاهرة الولائية في المخيال الاجتماعي ظاهرة متعددة الدلالات يتداخل فيها الآني بالأبدي والمقدس بالدنيوي والداخل بالخارج والهجين بالأصيل والغريب بالمألوف والفردي بالجمعي... ولكن يمكن اختزال هذه الثنائيات المنتجة للمعنى في مقولة واحدة تؤسس لمنزلة الولي هي:الغرابة المألوفة أو الاستثناء المعهود أي أن الولي و أضداده ـ أشباهه الذين يفككون ويعيدون بناء سيادتهم الروحية لا يمكن أن يكونوا إلا ضمن هذه المعادلة الاجتماعية والرمزية القصوى : أن يكونوا خارج المراكز الاجتماعية الدنيوية (السياحة، الحجبة، ذم الدنيا والسلط الدنيوية...) و قريبا منها (تحقيق المآرب الدنيوية للمريدين استقبال الأكابر أو الانتقام منهم...) وخارج النظام الرمزي (الانتهاك المستمر للمقدس: القشاش لم يحج قط رغم استعداده لذلك في العديد من المرات ورغم تجهيزه للعديد من الحجاج، خدش الحياء الاجتماعي بخروج فقرائه إلى السوق عراة، حماية المزوار (المسؤول عن دور الخناء) في حرم الزاوية، ص.ص143 – 144 و239 – 246 و 506–508) و في جوهره في الآن نفسه (لأن الولاية مستمدة أساسا من الرصيد الديني والرمزي المشترك).

و لكن هذه الرسوم التخييلية المؤسسة لمنزلة الولي تكاد تغيب أو تخبو في النص الحكائي لعبد العزيز العروي حيث لا نكاد نعثر على هذا الفاعل الاجتماعي إلا بصفة عرضية و في وضعية شبه كاريكاتورية حيث تشحب الصورة وتتحول الشظايا نفسها إلى نُثار، فالولي هنا إما مشعوذ أو دجال أو عراف أو زاهد متواكل و مثير للشفقة. أما الطرق الصوفية الوحيدة التي ذكرت حرفيا وبصفة عرضية فهي التيجانية والعيساوية والطيبية(14).

لماذا هذا الضمور الشائه لمنزلة الولي في النص الحكائي ؟

يمكن رصد سببين رئيسيين:

– أولا: نعتقد ان حكايات العروي ـ رغم صبغتها التخييلية أو بفضلها ـ تحمل في طياتها خطابا نقديا إن لم نقل معاديا للطرقية وللصوفية، تحت تأثير ما اصطلُح على تسميته بالحركة الإصلاحية بشقيها السلفي والعقلاني والتي بدأت تتشكل منذ بدايات القرن التاسع عشر بأغلب أرجاء العالم العربي الإسلامي والتي اتفقت ـ رغم اختلاف مشاربها وغاياتها ـ على ضرورة مقاومة الطرقية باعتبارها بدعا دينية ممقوتة حسب المنظور السلفي وتجسيدا للركود الاجتماعي في لاعقلانيته الوقحة حسب المنظور العقلاني الوضعي في نسخته العربية.

– ثانيا: إن النص الحكائي يختلف في بنيته عن النص المنقبي لأنه يحتفل بالزمني والدنيوي وبالتالي تتشكل شخوصه في نماذج أخرى هي الأمير والتاجر والعامي والمرأة .

وهكذا فإن منزلة الولي هي رهينة هذه الدينامية المنظمة التي تسم المخيال الاجتماعي باعتباره قوة خلاقة تتأرجح بين الممكن واللاممكن وبين المرغوب والمرهوب(15). ولكن لا يمكن أن تكتمل ملامح هذه المنزلة في المخيال الإجتماعي دون تدقيق النظر في ركيزتين أساسيتين للسلطة الولائية في الخطاب المنقبي وهما مسألة التأسيس ومسألة الوفرة .

لحظة التأسيس وإعادة التأسيس:

في هذه المقاربة العجلى اعتمدنا واقعتين منقبيتين من "نور الأرماش" وهما أولا واقعة "رؤوس الماعز" التي أمر القشاش ـ حسب النص المنقبي ـ فقراءه بشرائها وذلك في بداية أمره في حدود 1570 م ثم أمرهم بشيّها وأكلها وبالخروج عراة في سوق البلاط وما ترتب عن ذلك من عقاب للفقراء على يد الباشا (16) وثانيا واقعة "رؤوس الأكباش" سنة 1591 التي تمثلت في اقتناء فقراء الشيخ لرؤوس أكباش وإقدامهم على تقليع بلاط الزاوية وذلك بأمر منه وما عقب ذلك من مجزرة تعرض لها البولكباشية على يد الجند (17).

وما يهمنا في هذا الصدد هو مناقشة المقاربة التي توخاها الباحثان لطفي عيسى وحسين بوجرة اللذان ذهبا إلى تأويل الواقعة الأولى باعتبارها تندرج في إطار التصوف التخريبي الاحتجاجي وحذرا من مغبة الخلط بين القضيتين الأولى والثانية لأن الثانية تتنزل في إطار المنظومة العثمانية وفي صلب الصراعات الدائرة داخل الوجق بترجيح الزاوية لكفة الجند وضباطهم الصغار على حساب البولكباشية (18) .

و لكن يبدو لنا ان المنحى التاريخاني الذي اعتمده الباحثان إلى حد ما لا يتلاءم دوما مع مثل هذه النصوص ذات البنية الرمزية النافرة من كل تحديد زمني صارم. وبالتالي وجب الانتباه إلى رمزية هاتين الواقعتين اللتين تحيلان على بنية أسطورية متعلقة بالعنف التأسيسي، حيث لا يمكن أن نتعامى عن رمزي التيس والكبش باعتبارهما من أبرز الحيوانات التضحوية في جل الثقافات المتوسطية على الأقل والتضحية المصحوبة بسفك الدم المقدس والأكل الطقوسي الجماعي هي

إيذان بحدث تأسيسي (تأسيس لمدينة، أو لديانة أو لطريقة...) ثم إن عمليتي التعرّي الطقوسي في الواقعة الاولى و تقليع البلاط في الواقعة الثانية تحيلاننا إلى رموز فوضى البدايات (العري المقدس، البغاء المقدس، انقلاب القيم...) حيث يعم العنف المقدس وتستوي الاضداد مؤذنة بقيام حدث جلل هو تأسيس الطريقة القشاشية وإعادة تأسيسها في مثالنا هذا (19). وهكذا تتضح لنا خصوصية هذا الجنس الادبي الذي يتأرجح بين النزعة الإخبارية و البنية الأسطورية الرمزية والتي يمكن استشفافها كذلك في مسألة الوفرة المنقبية.

مديح الوفرة :

يكاد يكون المصنف المنقبي زاخرا حتى التخمة بالكرامات المتصلة بالطعام وتوفره وتكاثره على يد الولي، و يبدو أن هذه الظاهرة هي سمة ميزت المصنفات المنقبية المغربية كما يشير إلى ذلك الباحث الاجتماعي الجزائري هواري التواتي الذي يؤكد "...أن الكرامة الغذائية تشتغل بوصفها تحقق خيالي للإستيهامات الغذائية للجماعة فهي إذن أي الكرامة تمثل الدليل المحسوس على جزالة عطاء الولي"(20). ويفسر الباحث نفسه هذه الظاهرة بقوله "إن هذا الاقتصاد الوافر والباذخ للمتعة الغذائية في النص المنقبي يجعل من الكرامة العلاج الأسمى للنقص. وبالتالي فإن هذا الاقتصاد هو كذلك اقتصاد تخييلي يتحول فيه المكتوب إلى شعري وتتحقق فيه الرغبة..."(21).

ولئن كنا لا نختلف مع الباحث في تأويله للوفرة الغذائية في النص المنقبي باعتبارها التجلي التخييلي للندرة الغذائية في إقتصاد الكفاف المغاربي فإنه يبدو لنا أن تكرر موضوع الوفرة والتكاثر مرتبط بخصائص الخطاب المنقبي الذي يحاول محاكاة أدب السير النبوية التي تعج بأمثلة حول التكاثر المعجز للتمر والخبز واللبن أو الماء ويمكن أن نتتبع هذه الظاهرة في العديد من النصوص المقدسة الإسلامية والمسيحية وغيرها.

كما يمكن ان نأول موضوع الوفرة الغذائية من ناحية الأنتروبولوجيا الاجتماعية و ذلك بدراسة الوظيفة التبادلية للطعام فالزوار و الفقراء عادة ما يأتون محملين بالهدايا إلى الولي(تمر، عسل، أقمشة...) وبالتالي يصبح العطاء الحقيقي أو المتخيل للولي عطاءً مضادا أو رديفا لعطاء سابق (22). و من ناحية أخرى ترتبط الوظيفة التبادلية للطعام بطقس" أخذ العاهد" والانخراط في الطريقة(23). وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن الوفرة في النص الحكائي مرتبطة بعطاء الأمير أو بالغيب أو بالصدفة العمياء.

و لاينحصر مديح الوفرة في النص المنقبي في وفرة الطعام فحسب بل كذلك في وفرة المال والأملاك والأحباس والفقراء والزوار والكرامات وبالخصوص في ديمومة الإحتفالات الشعائرية التي يعبر عنها صاحب نور الأرماش بقوله "...وكانت حضرتنا مؤبد ة في الزاوية..." (24). وترتبط هذه المسألة بالزمن المقدس للاحتفال الشعائري باعتباره زمنا دائريا عوديا إحيائيا يرمم ثغرات الزمن الدنيوي و يحد من هشاشته(25).

بعد أن حاولنا تحديد منزلة الولي في المخيال الاجتماعي يجدر بنا الوقوف عند علاقته بالآخر إذ أن تفرّده لا يمكن أن يتحقق إلا عبر مرايا الآخر.

الولي والآخر :

إن شبكة العلاقات التي تصل الولي بمختلف المؤسسات الاجتماعية هي في غاية التعقيد ولكن يمكن اختزالها في ثلاث مستويات رئيسية تتمايز بحسب المسافة التي تفصلها عن نقطة الجذب التي يمثلها الولي في المخيال الاجتماعي.

الولي والفقير(المريد) أو الآخر القريب :

علاقة القشاش بفقرائه تحكمها ازدواجية ذات دلالة فهو قريب منهم ومن أدنى مشاكلهم يمدهم بعهده ودعواته وحروزه ورسائله وطعامه(26) كما" كان ...أعز ما عنده الفقراء ولا يقبل فيهم كلام أحد ولا يخليهم للظلم ولا يستهزي بهم و يقول الفقراء هم عيال الله" (27) و حتى عند احتجابه كان يتصل بهم بواسطة الخدم والرسائل أو الحروز أو الطعام. و لكن كان في الوقت ذاته حريصا على تأبيد هالة الغموض والسحر حول هيبته الروحية والبدنية لذلك كان يمنع أقرب المقربين إليه (سي المنتصر) من النظر إليه مليا ومن االتدقيق في وجهه حيث توجه إليه قائلا "طبّس راسك ... وقل الله يبارك ..."(28).

وكان لا يتردد كذلك من التذمر من ضعف الواعز الطرقي لدى جل الفقراء كقوله " أنا كوشة وفقرائي فخار فواحد يعمل بالعاهد و عشرة لايعملون ولكن إن شاء الله لاأترك فقرائي" (29) أو كقوله "كلما أتكلم بكلام لم يفهم أحد بما نتكلم و لايعلم بتأويل كلامي إلا الله "(30) و ينحو أقرب أعضاده و مريديه محمد بن عبد القادر المنحى نفسه عندما ينصح فقراء الشيخ قائلا" اعلموا يا إخواننا

أن شيخنا صاحب حال فلا يجوز أن نقتدوا به في كل أقواله و أفعاله وأحواله"(31) ويختزل القشاش هذه المنزلة الشائكة للولي ضمن مريديه قائلا:" أنا مسكين وغريب،(أو كذلك): يا فقراء، الله الله فيّ لأني غريب بينكم "(32). وهكذا لايمكن للولي أن يحافظ على رصيده الولائي دون التحكم في هذا التوازن الصعب بين دوره كقطب رمزي للجماعة الطرقية، يوفر الانسجام والتطابق والسكينة لأعضائها ويمنحهم المعنى المنشود ومتطلبات مهمته التي تملي عليه المفارقة و التفرد والتوتر والنزوع نحو التعالي.

ولهذا السبب أيضا تخضع علاقة الولي بالفقيه إلى الازدواجية نفسها لكن مع تعميق أكبر للتمايز والتباعد.

الولي والفقيه أو الآخر البعيد :

لقد كان الفقيه في التقليد المنقبي المنافس الأساسي للولي في مجال المقدس الد يني فهو الذي يشكك في صدق ولايته وهو الذي - محتسبا - يراقب ملاءمة أفعاله و أقواله للنصّ وللسنّة(33) ولذلك كان النص المنقبي لايتوانى عن تسليط لعناته على المنتقدين والمشككين من رجال الشرع أو علماء الظاهر مثلما حدث للفقيه المسراتي إمام الزيتونة الذي لقي حتفه جرّاء اتهامه للقشاش بالجشع مؤكدا أنه:" يريد أن يعمل تونس كلها في بطنه " (34). وقد يكون العنف المنقبي المسلط على هذا الفقيه مرتبطا أساسا بطبيعة التهمة الموجهة إلى القشاش والمتمثلة في الجشع الدنيوي المتناقض جوهريا مع رسالة الولي لأن القشاش كان عادة يتحاشى الدخول في مواجهة مباشرة مع فقهاء تونس بل كان يعمد أحيانا إلى تبرير انحرافاته الصوفية وإكسابها لبوسا سنيا والتبرّئ من تصرفات بعض أتباعه متخفيا وراء ذريعة التأويل السيئ أو الظاهري لباطن أفعاله وأقواله(35). ولذلك لم يتخلف صاحب نور الارماش عن تخصيص فصل من مؤلفه إلى هذا الموضوع وسمه كالتالي:" فيما يخالق به أهل العلم و ما يبجلهم به "(36) كما أسبغ عليهم القشاش دعاءه الأثير:" الله الله في أهل العلم واستروا وجهي معهم كثير..."(37) وكان كثير الإحتفاء برموز السلطة الفقهية سواء من تونس أو من خارجها مثل أبي يحيى الرصاع إمام جامع الزيتونة وسيف الدين العظومي القروي والمفتي جمال الدين إمام القيروان ومحمد المقرّي مفتي المغرب الأقصى وأحمد الآجري قاضي قفصة وغيرهم (38) وتختلط أحيانا الوظائف الفقهية بالمهمة الولائية فالقشاش حسب المنتصر بن أبي لحية كان نحويا وعالما ومجذوبا في الآن نفسه(39) فالدائرة الفقهية إذن هي في أحسن الحالات جزء من الدائرة الولائية ولذلك كان القشاش يحرص على سلامة علاقته مع رموز المؤسسة الفقهية لكن من موقع الإحسان والفضل والرعاية والإلحاق والولاء. فهل كان هذا المبدأ هو الذي يسيّر علاقة الولي بالأمير؟

الولي والأمير أو الآخر الأبعد :

رغم أن الخطاب المنقبي لايهتم مبدئيا بالمجد الزائل للسلطة السياسية لكن و بصفة مفارقة يجره هذا المبدأ ذاته إلى دائرة المخزن، لأن نفي الظاهرة يعني حضورها سلبا والسلطة السياسية حاضرة بجلاء في النص المنقبي ولكن حضورها إجرائي أي لخدمة النص المنقبي في عملية بنائه لشرعية السلطة الولائية. ولذلك فإن مقاربتنا لهذه المسألة تختلف عن مقاربة محققي نور الأرماش التي حاولت قراءة علاقة الزاوية بالسلطة السياسية على ضوء السياق التاريخي العام للبلاد التونسية وللحوض المتوسطي بصفة أعم (1573 – 1622م). ولئن كنا لا نستبعد رشوح الخبر التاريخي برذاذ الواقعة التاريخية باعتبار أن الزاوية مؤسسة اجتماعية لا تنفي رمزيتها تاريخيتها. ولكن النص المنقبي كخطاب لايعكس بالضرورة الواقعة التاريخية في أدق تفاصيلها بل يقرأ الواقعة عبر المرايا المحدّبة للخطاب المنقبي، فالشخصيات التاريخية المذكورة في نور الأرماش مثل عثمان داي و يوسف داي و رمضان باي والقايد مراد و غيرهم هي بالأساس شخصيات منقبية و نماذج تخييلية تخضع لبنية النص المنقبي و آلياته وغاياته.

من هذا المنطلق يصبح حضور رموز السلطة السياسية في النص المنقبي - بوصفها نماذج أصلية لايخلو منها أي مصنف منقبي في بلاد المغرب بالخصوص(40) و حتى في المجال الأوربي المسيحي(41) - أمرا ملازما للأدب المنقبي الذي يجعل من مقاومة الولي أو القديس لـ" فساد" الأمير و"حيفه"موضوعا أساسيا من موضوعاته و شرطا رئيسيا لتبلور صورة الولي الناصعة في مواجهة شبح الأمير القاتم.

ومن ناحية أخرى وباعتبار السلطة السياسية هي زمنية بالأساس، وبما أن النص المنقبي لايحفل كثيرا بالزمان قدر احتفائه بالمكان وبالزمان المغلق والمقدس(42) فإننا نجد رموز السلطة السياسية" الزائلة" في نور الأرماش يُذكرون ثم يزولون بموتهم أو بفشلهم أو بامّحائهم في الولي أو برحيلهم(43) بينما

يستمر الولي في ممارسة لعبة التخفّي والتجلّي مؤبدا لحظة التوتر الروحي والشوق الصوفي(44) وذلك بتجلّيه لفقرائه في رؤاهم الليلية (45).

ولكن إذا كان الأمير هو الآخر الأبعد للولي فهو ليس بنقيضه، لأنهما يشتركان في الإقامة بدار الإسلام و لكن إقامة الأمير في هذا المجال الرمزي المقدس تمر عبر مؤسسة الرياسة الدنيوية المفتقرة للتعالي.

إن الرهان الرئيسي للصراع الاجتماعي والرمزي بين مختلف هذه القوى وبالخصوص بين الولي والأمير يتمثل في السلطان بالمعنى الشامل للكلمة فالقشاش لا يعترف إلا بسلطان الولاية أما ماعدا ذلك فلا يرقى إلى هذه المرتبة أحد ويستوي في ذلك الرئيس القبلي المتنفذ. مثل عبد الصمد الشابي(1551–1616م) الذي لم يعترف له القشاش في مراسلاته إلا بلقب "شيخ العرب" حارما إياه من اللقب القبلي "سلطان "(46) . وبالرؤساء المخزنيين إذ أنه كما ورد في نور الأرماش :

رياسة الرجال بغير علم — به تقوى الله هي الخساسة
وكل رياسة من غير علم — أذل من الجلوس على الكناسة
وأشرف منزل و أعز — وأعلى منزل ترك الرياسة (47)

فالاختيار الطرقي هنا في غاية الوضوح و هو ترك الرياسة لأن الولي في الحقيقة الغائبة عن أهل الرياسة هو :

سلطان تونس بعلامه — جنده لامه
بايع ويمشي قدامه — يا محمد (48)

وبالتالي فإن تخلّيه عن الرياسة ليس من منطلق الضعف أو الوفاق أو تقاسم الأدوار، ولكن لأن الرئاسة الحقيقية عند أهل الطرق هي السيادة الروحية والسلطان الرمزي المتصل بالسرمدي و بالمطلق .

الهوامش :

(1) التايب(منصف)، الإنشاد الصوفي والتاريخ من خلال السفاين القادرية و التيجانية من نهاية القرن 18 إلى نهاية القرن 19 م، تونس، معهد الآداب العربية IBLA، 1997، عدد 180 .

(2) ابن أبي لُحيّة القفصي(المنتصر بن المرابط)، نور الأرماش في مناقب القشاش، دراسة و تحقيق لطفي عيسى وحسين بوجرّة، تونس، المكتبة العتيقة، 1998، 585 ص.

(3) العروي (عبد العزيز)، حكايات، تونس، الدار التونسية للنشر، 1989، 4 اجزاء، ج1 :443 صفحة.

(4) راجع في هذا الصدد و على سبيل المثال:
Bourdieu (P) Raisons pratiques, Paris, Seuil, 1994 P.13–53

(5) ابن أبي لحية(المنتصر بن المرابط)، نور الأرماش...ذكر أعلاه، ص.165 .

(6) المصدر ذاته، ص.440 .

(7) المصدر ذاته، ص.248 .

(8) المصدر ذاته، ص.247 .

(9) المصدر ذاته،ص.439 .

(10) المصدر ذاته، ص.154 – 151 – ص.516 .

(11) المصدر ذاته، ص.416 .

(12) الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة التاريخية، صندوق179،ملف 983، وثيقة146.

(13) ابن أبي الضياف(أحمد)، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس و عهد الأمان، تونس، الدار التونسية للنشر،1989، ج.5 ،ص.204 .

(14) العروي(عبد العزيز)، حكايات، ذكر أعلاه ، ج.1، 443صفحة.

(15) راجع بخصوص مفهوم المخيال الإجتماعي المراجع التالية:

Encyclopédie philosophique universelle, Les notions , Dict.1, Paris, 1990, p.1232 - 1235.
Ricoeur (Paul), L'idéologie et l'utopie: Deux expressions de l'imaginaire social, du texte à l'action , Paris, Seuil, 1986.
Vovelle (Michel), Idéologies et mentalités, Paris, La découverte, 1985.

أفاية(محمد نور الدين)، المتخيل والتواصل، مفارقات العرب و الغرب، بيروت،دار المنتخب العربي، 1993.

(16) ابن أبي لحية(المنتصر)،نور الارماش، ذكر أعلاه، ص. 143–144،.

(17) المصدر ذاته، ص. 218.

(18) المصدر ذاته، ص.50 .

(19) راجع في هذا الصدد و على سبيل المثال :

Girard (René),La violence et le sacré, Paris, Grasset, 1972, p. 63 - 101.
Eliade (Mircea), Le sacré et le profane, Paris, Gallimard, 1965, p.60 - 98.

الربيعو (تركي علي)، الإسلام و ملحمة الخلق و الأسطورة، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي،1992.

(20) Touati (Houari), Approche sémiologique et historique d'un document hagiographique algérien , *Annales ESC*, septembre-octobre 1989, n°5, p.1212.

(21) المرجع ذاته، ص.1214 .

(22) Haesler (Aldo), La preuve par le don , *Revue Mauss* , Paris , 1993 ,pp.174 - 192

(23) ابن أبي لحية (المنتصر) نور الأرماش...ذكر أعلاه، ص. 455- 462.

(24) المصدر ذاته، ص.513 .

(25) Durant (Gilbert), Les structures anthropologiques de l'imaginaire, C. Etudes Sup, Bordas Poitiers,1969, p337.

(26) إبن أبي لحية القفصي(المنتصر...)،نور الأرماش ...ذكر أعلاه، ص 452 – 467 .

(27) المصدر ذاته، ص 457 .

(28) المصدر ذاته، ص 462 .

(29) المصدر ذاته، ص 453 .

(30) المصدر ذاته، ص 440 .

(31) المصدر ذاته، ص 254 .

(32) المصدر ذاته، ص 466 و ص.508 . يحاول صاحب نور الأرماش تأويل خطاب الغربة للقشاش كالآتي :" هو ليس بغريب في الوطن و لا في قلة الرجال و المعرفة بل غريب في زمانه لأنه ليس له مثال و لا من يضادده في زمانه في العلم و الولاية و المعرفة "(المصدر ذاته، ص.508) .

(33) Touati (H), Approche...op.cit, pp 1219-1220 .

(34) إبن أبي لحية القفصي(المنتصر...)،ذكر أعلاه، ص. 449.

(35) المصدر ذاته، ص.440 .

(36) المصدر ذاته، ص. 468—476 .

(37) المصدر ذاته، ص.473 .

(38) المصدر ذاته، ص. 468—474 .

(39) المصدر ذاته، ص.508.

(40) Touati (H), Approche...,op.cit., pp 1224-1225.

(41) Bergamasco (Lucia), Hagiographie et sainteté en Angleterre aux XVI - XVIII siècles, *Annales ESC*, juillet- août 1993, n°4, pp.1057 -1058.
De certeau (M), *Hagiographie*, Ency. Univ., 1980,vol.8, p.208.

(42) المرجع ذاته، ص.209 .

(43) عثمان داي حسب المصنف المنقبي يموت إثر سقوطه من فرسه لأنه تهكم على جمل القشاش(ص.424 –425) و رمضان باي يموت بـ " آكلة " ببركة الولبين بوهلال السدادي و القشاش لأنه اعتدى على أهل سدادة ظلما (ص.450 – 451) و يوسف داي يرفض تسليم مساجين للباشا احتموا بزاوية القشاش قائلا " نحن عندنا زاوية واحدة و شيخ واحد بتونس " (ص. 426 – 427) والقشاش يأمر فقراءه بالمشاركة في تشييع جنازة أحد الباشوات (ص.478)

(44) إبن أبي لحية القفصي(المنتصر)،ذكر أعلاه، ص.493 .

(45) المصدر ذاته، ص.83 3-390

(46) المصدر ذاته، ص.414 .

(47) المصدر ذاته، ص.473 .

(48) المصدر ذاته،ص.501 .

أبو الحسن الشاذلي وشبكة التصوّف

لطفي عيسى*

إن المقصود بعنوان هذه المداخلة تحديدا هو «موقع التصوّف الشاذلي داخل شبكة العلاقات الاجتماعية طوال القرن الثالث عشر». أي أن الهاجس الذي يقودها هو توضيح طبيعة العلاقات التي ربطت مؤسسها وجميع الأطراف التي انتسبت إلى طريقته الصوفية داخل المجال الإفريقي وطوال القرن الثالث عشر ببقية الأطراف الاجتماعية المنافسة لها تلك التي مثلها وفقا لما أشاعته المرويّة المناقبية كل من الأمير والفقيه. فقد شكّل هذا الثالوث على ما نقلته لنا مختلف المصادر التي نتوفّر عليها حول تاريخ بلاد المغرب خلال القرن السابع الهجري/الثالث عشر ميلادي نموذجا مستوفى الشروط يسمح بالكشف عن الكيفية التي باشر من خلالها مختلف الفعلة الاجتماعين وداخل إطارجغرافي يسمح بالمعايرة ممارسة أدوارهم والتعبير عن تصورّاتهم المتراوحة بين الاتفاق والافتراق، وكذلك مدى توفّقهم أو إخفاقهم في قبول مبدأ التعايش مع بعضهم البعض أو رفضه. غير أن مباشرة البحث في طبيعة العلاقات التي ربطت بين هذه الأطراف الثلاثة تحتاج قبل ذلك إلى تبرير وجاهة المثال أو أنموذج المعاينة الذي اخترنا التعويل عليه والموسوم وفقا لعنوان هذه المداخلة بشبكة التصوّف الشاذلي. فما المقصود بمصطلح الشبكة تحديدا ؟ وما هي طبيعة الأرضية التاريخية التي عاينت انبثاق «الزاوية» وهي المؤسسة المحورية التي أطّرت التصوّف الفرداني ونظّمته ؟ ثمّ كيف تعاملت مختلف الأطراف الفاعلة داخل هذا المشهد التاريخي الخصوصي مع هذه المؤسسة الاجتماعية الحادثة حتى موفى القرن الثالث عشر ؟ يجب أن نشير في مفتتح هذا العرض أن طرح مسألة الشبكة كنتاج للاكتمال التنظيمي للظاهرة الصوفية في علاقتها بكل من السلطتين السياسية التي مثلها المخزن الحفصي والدينية التي مثلها فقهاء المذهب المالكي يحتاج إلى تجاوز التركيز على حضور عنصر التصادم بين مختلف الأطراف المتنافسة مثلما توحي بذلك قراءة من الدرجة الأولى لمختلف أجناس الأدبيات المصدرية التي نتوفّر عليها، بل يحسن البحث عنها في توفّق تلك الأطراف أو إخفاقها في إعادة توزيع الأدوار بينها بطريقة تكفل لكل طرف إمكانية الاستفادة من حضور منافسيه بل وإقناعهم بضرورة التعويل على خدماته في دعم مواقعهم وإثبات ذواتهم كأطراف فاعلة وأساسية في الحفاظ على حدّ معقول من التوازن.

لكن ما المقصود "بأنموذج التحليل الشبكي"؟ وهل يستقيم نقله عن مجاله الأصلي أي السوسيولوجيا القياسية، واعتماده في شرح ظواهر تاريخية اجتماعية غير قابلة للمعايرة نظرا لتعذر إنجاز الجوانب التجريبيّة التي لا تسمح بإتمامها في البحوث الاجتماعية إلا التحقيقات الميدانيّة المباشرة ؟

ينطلق العارفون بهذا الأنموذج في التحليل من أمثال ج. سيمّل (G. Simmel) في بداية هذا القرن أو أ. ديجان (A. Degenne) بالنسبة لأواخره (1) من فرضية انتماء الأفراد داخل المجتمعات المعاصرة إلى شبكات تعكس طبيعة العلاقات الرابطة بين مجمل فئاته. لذلك فإن نقطة انطلاق أي تحقيق ميداني يتعين أن ترتكز على رصد مجالات الترابط بين الأفراد أو المجموعات وتحليل كيفية اشتغالها، خاصة وأننا لا نملك أي وسيلة للإلمام بما يميّز الذوات المفردة خارج إطار شبكة العلاقات التي تربط تلك الذوات بالآخرين.

* باحث في التاريخ.

وقد فتح القول بحضور ترابط بين تصرّفات الأفراد أمام الدارسين تقليدا "تفاعليا" في البحث يعتبر أن «الفرد لم يمثل مطلقا موضوعا للمعرفة الاجتماعية إلا من خلال إدراجه ضمن واقع يتجاوز ذاته المفردة، لذلك فإن وجود المجتمع يعني على الدوام أن الأفراد تربط بينهم تأثيرات وإكراهات يعيشونها ويشعرون بها بشكل متبادل.» (2) وعموما فإن الأمر الذي يحمل دلالة أساسيّة في مستوى هذا النوع من التحاليل الاجتماعية لا يتمثل في اتساع الشبكة بتزايد عدد المنتمين إليها، بل في توفّر إمكانيات موضوعية لحصول تشعبات ينجم عنها تواصل للأنسجة الشبكية في ما بينها. لذلك فإن يتعيّن أن لا يغفل عنه الباحث من منظور أصحاب هذا المقترب السوسيولوجي هو رصد الموالفات أو التوليفات الناجمة عن تفاعل تلك العلاقات، لأن التركيز على هذه الزاوية تحديدا يساعد على كشف كيفية تأثير شكل النسيج الشبكي على مصالح الفعلة الاجتماعيين وفهم الوجهة التي تتخذها تصرّفاتهم.

وتبدي العديد من الاختصاصات على أيامنا اهتماما متزايدا بهذا الأنموذج التحليلي، عاملة على تطويعه منهجيا قصد الاستفادة منه ضمن أبحاثها. فعلم الجغرافيا استفاد منه في دراسة أنظمة النقل والمواصلات، أما علوم البيئة فقد حاولت أن تستعين به في توضيح أهمية التوازن بين مختلف العناصر المكوّنة للنسق الإيكولوجي. في حين ارتكزت عليه النظرية الاقتصادية الحديثة لفهم أشكال التبادل والآليات المتحكمة في السوق. ونجد نفس العناية بنموذج التحليل الشبكي لدى الباحثين في اختصاصات تبدو بعيدة عن مدار العلوم الإنسانية والاجتماعية مثل الإعلامية تلك التي تحاول حاضرا الاستفادة من كيفية اشتغال الشبكات العصبية بهدف تطوير تقنيات الاتصال الحديثة. وهكذا فإن النجاح الذي جنته مجمل هذه الاختصاصات العلمية في نقل هذا الأنموذج وتطويعه خدمة لأهدافها، يدعو المؤرخ إلى التفكير جدّيا في إمكانيات الاستفادة من تجاربها حتى وإن لم يكن بمقدور الأبحاث التاريخية ادعاء أي تمشى تجريبيّ مثلما هو حال بقية الاختصاصات التي كنّا بصددها أعلاه. غير أن مثل هذا العائق الموضوعي لا ينبغي أن يقود المؤرخ إلى التخلي عن فكرة استغلال الجوانب الشكلية التي ينبني عليها ذاك الأنموذج التحليلي والتي بوسعها أن تقدم لنا طريقة منهجية مستحدثة في استغلال المتون المصدرية التاريخية وتمحيصها.

وحتى نبرهن على سلامة مثل هذا الادعاء يمكن لنا مباشرة المعالجة من خلال استنطاق المصادر المتصلة بتجربة التصوّف الشاذلي داخل المجال الإفريقي طوال القرن الثالث عشر. ان ما شدّ انتباهنا بعد الإطلاع على هذا المتن (3) هو تخطيه للتقيد المتعارف الذي يقتصر على الاحتفاء بشخص الولي من خلال إفراده بتصنيف مناقبي خاص، والالتزام بمنزع جديد يعمد إلى مدّنا بمعطيات متنوّعة تخصّ إمدادات تلك التجربة وروافدها. وبالفعل فإن ما نملكه حول تجربة التصوّف الشاذلي داخل المجال الإفريقي يتخطى بوضوح مستوى التركيز على مآثر الوليّ ليخوض في مسائل متنوعة وأغراض شتى لا تهمنا التفاهة الظاهرية لخطابها وخواء وطابها شكلا ومضمونا، بقدر ما يعنينا تأشيرها على المفهوم الجديد للتصوّف الذي كرّسه واقع التجربة الشاذليّة، والكيفية التي توصلت من خلالها إلى إعادة تركيب إحداثيات الفضاء الذي انبثقت ثمّ ترعرعت داخله. فقد كشفت لنا عملية مكافحة مجمل الروايات الواردة داخل هذا المتن عن حضور نوع من التلازم بين الاحتفاء بالفضاء الذي مثله مدينة تونس والاحتفاء بسير أعلام التصوّف والرموز المنتسبة إليه تلك التي ينتمي غالبيتها إلى الخط الشاذلي في التصوّف. فإجلال مواقع مثل المقام والمغارة الشاذلية والخلوة المحرزيّة وجامع الصفصافة والمرتفعات الواقعة بالشرفات الجنوبية الغربية والروضتين الهنتاتية والسلطانيّة وحي التوفيق ومصلى العيدين ومقبرة السلسلة وجبل المنارة ومرسى عبدون ورادس وجبل زغوان وبحيرة اشكل... وكلها مواقع اتصلت كأوثق ما يكون بالمجال الواسع للمدينة، هو التعبير "بلغة ما ورائية" (4) عن التحولات التي جدت داخل تلك الحاضرة الناشئة وذلك تحت تأثير التوافق المسجل بين الشاغلين الدنيوي والمقدس. ذلك التعبير الذي يتجاوز الواقع الضيق للسيرة الشخصية للشاذلي تلك التي تركّز على صعوبة بل واستحالة التواصل أحيانا بين هذين الطرفين، في حين تعكس المدوّنة في مجملها واقعا مغايرا تبدو العلاقات ضمنه أكثر انسجاما وتوافقا. مما يثبت وعلى طريقة هذه النصوص الخاصة وجود مسار مضن قطعته تجربة التصوّف بإفريقية وكان له أعمق التأثير على مستقبل العلاقات بين ممثّلي مؤسستي المخزن والزاوية يعسر الكشف عنه كلما قنع الباحث بالأفق المحدود والمدار الضيق الذي تدل جميع المؤشرات أن مصنف مناقب الشاذلي قد تعمّد وعلى غرار غيره من المحبّرين في هذا الجنس الأدبي أن يحبسنا داخله. وحتى ندرك أهمية هذا المسار الذي شكل على ما يبدو القاعدة في التعامل بين مختلف العناصر الفاعلة داخل المشهد الاجتماعي بإفريقية ثمّ ببلاد المغرب عامة طوال المرحلتين الوسيطة والحديثة، يبدو من الوجيه الوقوف عند خصوصيات كل عنصر على حدة وتوضيح الديناميكية التي عاينتها علاقاته بغيره ومدى تأثيره وتأثره أيضا بتصرّفات أو اختيارات تلك الأطراف. فإذا ما عمدنا إلى رصد الأبطال المحوريين داخل مؤلّف "درة الأسرار..." لابن الصباغ وبلورة فكرته المركزيّة فإن ما سنعثر عليه لا يمكن أن يتجاوز عامة وجهة نظر المؤلف حول طبيعة العلاقات بين الأمير والفقيه والمرابط. وهو تمثّل روائيّ يحاول إقناعنا بأن سعاية الفقيه بالمرابط لدى الأمير هي التي دفعت بهذا الأخير إلى اتخاذ

قرار إجلائه عن مدينة تونس، تلك التي غادرها بعد أن توصلّ إلى غرس تيار صوفي جديد داخلها ضمن له الامتداد والتواصل أصحابه الأربعون. هذه القراءة على سطحيتها وضعف المعطيات التاريخية الدقيقة التي تتوفّر عليها، تلك وقفت العديد من الدراسات عند تواضعها (5) لا تجانب مع ذلك الواقع التاريخي تماما. إذ تحتفظ لنا بالنتيجة المترتبة عن التقاء مصالح كل من الأمير والفقيه حول ضرورة مراقبة توجهات التيار الصوفي الشاذلي ودفعه إلى الانسجام مع توجهاتهما وذلك خلال العشرية الأخيرة من النصف الأول للقرن الثالث عشر. مشدّدة على مقاومة الشاذلي لذلك المسار واضطراره تحت وطأة الضغوط المسلطة عليه إلى الانسحاب وترك إفريقية نهائيا بعد عودة قصيرة لم تستغرق أكثر من سنة واحدة. غير أن بناء هذه القراءة على أساس وضع الوليّ أو المرابط ضمن مدار علويّ لا نشك في بلاغته من وجهة النظر الأخلاقية والدينية (أي موقع الصالح الذي يسعى إلى مقاومة حكّام الجور وبطانتهم من علماء السوء) هو الذي يحجب عنّا تماما ملابسات تلك المنازلة وموقع بقية الأطراف داخلها. هذا بالإضافة إلى التطوّرات التي عاينتها لاحقا تلك التي تكشف عن انقلاب كامل يبدو وكأن مصنف "الدرّة" لم يكترث بأهميته نظرا لأن أهدافه التقويمية الصرفة كانت تتعارض مطلقا مع مثل ذلك المسار الذي انتهى بانفراج العلاقات بين جميع أطراف هذه المعادلة.

بدايات هذا المسار تحيلنا على انهيار الحكم الموحدي بإفريقية وتركيز مخزن جديد يدين بالولاء إلى عائلة المشائخ الحفصيين. وذلك بعد صراع مرير بين الولاة المأمونيين (نسبة لعبد المؤمن بن علي الكومي) والمشائخ الهنتاتيين بإفريقية. فقد نتج هذا المخزن بالأساس عن النجاح الذي حققّه هؤلاء تحديدا في القضاء على انتفاضة الولاة المايورقيين من بني غانية وفك التحام القبائل العربية المحاربة بهم من خلال توصلهم إلى استئلاف الفصائل السليميّة (علاق والكعوب ومرداس) والاعتماد عليها في إجلاء أعراب الذواودة الهلاليين باتجاه واحات الجنوب الغربي دون الاضطرار إلى منحها إقطاعات ترابية تعرّض مصالح الدولة الناشئة وأمنها إلى الخطر. هذه المعادلة المرتكزة على تصفية المعضلة القبلية ولو إلى حين، والتي كان مؤسس البيت الحفصي أبي زكرياء (1228-1249) سبّاقا في توفير شروط إنجاحها هي التي ينبغي الاحتفاظ بها كلما أردنا الوقف عند خصوصيات المخزن الحفصي الذي أرساه الولاة الهنتاتيون بإفريقية. وهي معادلة يمكن رصدها بيسر عند التعرض لملابسات قيام بقية المخازن الناجمة عن انهيار الخلافة الموحدية والتي كرّست واقع التجزؤ الثلاثي على الفضاء المغاربي. (6) لذلك فإن حضور تلازم كامل بين ظهور الحفصيين بإفريقية وبين اتساع حظوة أبرز الأطراف التي استفادت من الخطة التي اتبعوها في تصريف أمور الحكم (أي مشائخ الموحدين ورؤساء الفصائل القبلية العربية المتحالفة معهم تلك التي تقاسمت جميعا منافع الوصول إلى السلطة)، لا يمكن افتراض حضور واقع مشابه له فيما يتعلق بالمواقع التي احتلها غير هؤلاء في علاقاتهم بحكّام المخزن الحفصي سواء كانو من الفقهاء أو من المرابطين.

فما هي مكانة الفقيه داخل منظومة الحكم الحفصي ؟ وما هي الأسس التي بدا هذا الأخير متمسكا بها كي يضمن لنفسه موقعا أفضل من ذاك الذي احتله منافسوه من أرباب الصلاح والمرابطة ؟

تبدو وضعية الفقيه داخل المنظومة الحفصية الناشئة عسيرة التحديد وذلك نظرا لتكتم المصادر التي يمكن الاعتداد بها فيما يخصّ هذه المسألة عن الخوض في جليّة مواقف ممثلي الوسط العالم من دعوى تبني أمراء السلالة الجديدة لتوجهات غير متجانسة مع الخط المذهبي المالكي السائد. فهل يمكن أن نردّ ذلك إلى حضور تنافس مكتوم بين أعلام ذلك الخط تحديدا وبين شيوخ المذهب الظاهري من الأندلسيين الذين تمتعوا بحظوة وتبجيل كبيرين لدى الأمراء الحفصيين الأوائل ؟ هذه الفرضية على صعوبة الإقرار بوجاهتها التاريخية تبدو مع ذلك قابلة للترجيح، فقد بينت الأبحاث أهمية الدور الذي عاد لأعلام الأندلس ووجهاء جاليتهم الوافدة على بلاد إفريقية في مؤازرة الحكام الحفصيين الأوائل والشدّ على أيديهم. (7) غير أن نفس تلك الأبحاث تبدي كثيرا من الاحتراز من مغبة الانسياق فيما يمكن للمصادر أن توقعنا فيه وخاصة فيما يتصل بالأهداف الرسمية المعلنة من تأسيس المدارس والمتمثلة بصدق زعم تلك المصادر طبعا في نشر المذهب الموحدي فكرا وممارسة والتصدي لمذهب مالك ! وهو تأويل لا يمكن أن يستقيم تماما لعلمنا أن نفس تلك المؤسسات قد استقبلت ومنذ انطلاقها عددا لا يستهان به من كبار أعلام المالكية بأفريقية من أمثال ابن البراء (ت 677 هـ/ 1278 م) وابن زيتون (ت 691 هـ/ 1291 م). كما أنه ليس لدينا ما يثبت حضور صراع مذهبيّ أو منافحات جدلية بين المنتسبين للمذهب الموحدي ومؤيّديهم من الظاهريين من ناحية وعلماء السنة المالكيّة من جانب آخر. لذلك تبدو لنا الفرضيات القائلة بانطلاق عملية تنقية الفكر الموحدي من مبادئه المغالية منذ انبثاق المخزن الحفصي أكثر واقعية من كل إصرار على رصد الأخبار الدالة على عكس ذلك. ومما يدعم هذا الزعم إلحاق سجلات الأخبار وطبقات علماء المالكية بإفريقية للأمير أبي زكرياء الحفصي بصفّ أعلام المذهب. وهو إلحاق ذو دلالة بليغة يعكس جو الثقة الذي توصلّ هؤلاء إلى إرسائه في علاقتهم بأرباب هذا المخزن الناشىء.(8)

وهكذا يتبين لنا أن موقف العلماء من أمراء السلالة الجديدة قد اتسم عامة بمنزعه التوفيقي البيّن وبواقعيته التامة. إذ لم ير أغلبهم أي حرج في الاعتراف بشرعية السلطة الحاكمة حتى عند

تهاونها في تطبيق مبدأ الشورى في حق الخاصة من العلماء. مستندين في ذلك على ضرورة تحاشي الدخول في الفوضى مع التهيّب التام من الوقوع في فخّ دعم "الحرابة" مهما كانت وجاهة الأسباب الدافعة إلى ذلك.(9) والمهم أن هذه المواقف المبدئية من الحكّام الحفصيين هي التي مثلت القواسم المشتركة بين جميع المنتسبين لصفّ العلماء وذلك بصرف النظر طبعا عن الموضوعية والحساسيات الفكرية والمذهبية والمصلحيّة التي كانت تفرّق لزاما بينهم. لذلك لم نعاين على تصرّفات مؤسس الدولة الحفصيّة أبي زكرياء أي نوازع إقصائية تجاه أرباب العلم من شأنها أن تعلي حظوة شق على حساب الآخر. والأمر الذي مكّن أعلام السنة من الحفاظ على صيتهم بل وبوأ العديد منهم لاحتلا ل مكانة مرموقة سمحت لهم ومنذ بدايات الدولة "بالجمع بين رئاسة العلم ورئاسة القربى من السلطان". (10) فهل يصدق الحديث عن نفسن المسار في حق أرباب المرابطة والصلاح؟ أم أن علاقات هؤلاء بكل من الأمير والفقيه قد خضعت لظروف مغايرة وانتظمت وفقا لقواعد مختلفة ؟

إن ما ينبغي الحرص على تسجيله ضمن هذا الإطار هو حضور مرحلتين متنافرتين، اتسمت الأولى بالريبة والاحتراز وانتهت إلى تكريس نوع من الجفوة بين شيوخ التصوف الشاذلي وممثلي السلطتين العلميّة والسياسيّة. بينما عاينت المرحلة اللاحقة انفراجا حقيقيا نجم وبالأساس عن إرساء قواعد مضبوطة تنظّم العلاقات بين مجمل هذه الأطراف.

فقد عرفت نهاية عشرينات القرن الثالث عشر وفود أبي الحسن الشاذلي على إفريقية قادما من جبل العلاّم بشمال المغرب الأقصى موطن شيخه وقدوته عبد السلام بن مشيش (ت625 هـ/1228م). (11) هذا الذي اكتنف الغموض التام سيرته وخاصة فيما يتصل بآرائه الصوفية وأسباب اغتياله داخل معتكفه من قبل الثائر أبي الطواجن ! ؟ وما إن حلّ بتونس حتى تلقاه شيخ آخر لا تقل سيرته إلغازا على رصيفه المغربي وهو أبي سعيد الباجي (ت 628 هـ/ 1231م) (12) أوكل له وبسرعة غريبة الإشراف على حلقة الشاذلية التي امتدت حتى أواسط أربعينات القرن الثالث عشر ليس لدينا معطيات ضافية تخص سيرة الوليّ ومجمل التطوّرات التي عاينتها عدا نجاحه في تكوين شبكة للصحبة يبدو أن لإشرافه على حلقة الذكر دور أكيد في تركيزها. أما حول أفكاره الصوفية التي كانت بصدد

فقد عرفت نهاية عشرينات القرن الثالث عشر وفود أبي الحسن الشاذلي على إفريقية قادما من جبل العلاّم بشمال المغرب الأقصى موطن شيخه وقدوته عبد السلام بن مشيش (ت625 هـ/1228م). هذا الذي اكتنف الغموض التام سيرته وخاصة فيما يتصل بآرائه الصوفية وأسباب اغتياله داخل معتكفه من قبل الثائر أبي الطواجن ! ؟

الإختمار والتبلور بعد، فإننا لا نبرئها حتى ذلك الظرف من المغالاة والتطرّف. فقد شاعت عن الشاذلي دعوى الإنتساب إلى آل البيت والقول بالمعرفة الكشفية والتضلع في علوم البدء والميثاق والأوامر والحروف وهي علوم لدنية يكتسبها السالك بالمنة دون الصدق وتسطع أنوارها عليه محولّة إياه إلى "مرآة تنعكس على سطحها جميع معارف النبوّة".(13) ويبدو أن هذه الإدعاءات تحديدا هي التي دفعت بخصومه من العلماء إلى الوشاية به لدى الأمير الحفصي والإلحاح على إمتحانه علنا. فقد انبنت اتهاماتهم له وللتيار الذي كان ينشّطه على مسألة الجدارة بالخلافة (في مفهومها الصوفي) استنادا علي نسبه الفاطمي، وهي دعوى لم ينفها الولي على نفسه. لذلك اعتبر مترجموه أن نبله رأسا هو الذي زاد في عدد حسّاده وخاصة من بين العلماء. وهو افتراض تؤكده سير أصحابه الأوائل من أمثال سالم التباسي (ت 642 هـ/ 1245م) (14) أو علي الحطاب (641 هـ/1473م) (15) الذين لم يرضهم أن يعمد البعض إلى تمزيق عرض شيخهم وإثارة السفهاء ضده، فدافعوا عنه بكل صلابة أيام محنته بتونس وأصابهم من ذلك بأس أصحاب السلطة والمتقولّين من العلماء الذي أفتوا فيه بالرجم. (16) هذه الشهادات الحيّة التي نقلتها لنا المرويات المناقبية لأصحاب الشاذلي حول بعض ملابسات الطور الإفريقي من تجربته، ذلك الطور الذي انتهى به إلى تفضيل الرحيل والاستقرار بالمشرق تثبت أن ما أثار حفيظة كل من الفقيه والأمير لم يكن يتصل البتة بشكّهم في سلامة طوية المرابط (هذا الذي أوكلت مهمة اقناعه بضرورة مغادرة البلاد بشقيق أبي زكرياء ونائبه على بجاية ابن اللحياني) بل في إدراكهم

التام لخطورة الباب الذي يمكن لتلك القناعات الصوفية أن تفتحه أما العامة سواء فيما يتصل بالجوانب الإيمانية والعبادية التي حدّدها أعلام المذهب، أو فيما يخص غائلة الخروج باسمها ضد السلطة القائمة. وهو أمر لم يتفطن الشاذلي له إلا لاحقا أي بعد اكتمال تجربة السلوك لديه واحتلاله مركز القطابة. فقد وجه الوليّ في غضون السنة التي توفي خلالها (1258م) رسالة لأصحابه الأفارقة تكشف عن جلية أفكاره الصوفية نقلها لنا ابن الطوّاح في "سبكه..." (17) فقد بيّن الشاذلي لصحبته أن ولاية التخصيص في تجربته الصوفيّة مقترنة بتطهير الذات وأن كمالها هو الرضا بالمنزلة التي قدّرها الله. لذلك فإن كانت عمدة الملوك العدد والأنصار فإن عمدة الفقراء الغنى بالله والرضا بمجاري الأقدار، لأن القلة أو الكثرة يحدّدهما المعنى لا العدد. "فالشمس واحدة كثيرة المعاني والنجم عدد كثير قليل عند طلوع الشمس". فإن كان على القطب بعد هذا أن يعبأ بشيء، فإن ذلك لن يكون غير الذات الالهية تلك التي وسعت فضل المريد وفضل المراد. وتؤشّر مجمل هذه التدقيقات والشروح عن تطوّر بيّن في تجربة التصوف الشاذلي ساعد جميع المنتسبين لها لاحقا في توطيد علاقاتهم بعامة الناس وخاصتهم دون إثارة الشكوك حول جليّة توجهاتهم. فقد تولى صلحاء الخط الشاذلي بإفريقية وباقتدار كبير مهمة تنقية إيمان العامة وأسهموا في إدماج العناصر العرقية المتنوعة المستقرة بالبلاد داخل النسيج الاجتماعي. وقد تعرضت التصانيف المناقبية التي حبرت في أصحاب الشاذلي إلى هذا التحوّل الذي طرأ على علاقاتهم بكل من السلطة والمجتمع، فقد فضل العديد من بينهم الخروج عن الحيّز المسوّر لمدينة تونس وانتشروا بالنواحي الجنوبية الغربية للمدينة تلك التي أضحت لها قداسة خاصة بعد الوقائع الجسيمة التي عاشتها القصبة الموحديّة والمناطق القريبة منها خلال السنوات الأولى من القرن الثالث عشر. (18) ولم يروا أي مانع في الإلتحام بالقاعدة العريضة للناس. ومن بين هؤلاء تقف المصادر عند أسماء كل من سالم التباسي وحسين السيجومي وعبد الوهاب المزوغي وأبي الحسن الزبيري وأبي محمد عبد الله المرجاني وأبي عبد الله المغربي... والمهم أن سير جميع هؤلاء وغيرهم كثيرون، تؤكد انتهاء كل من ممثلي السلطة الحاكمة وأرباب المرابطة والصلاح إلى إرساء قاعدة ثابتة في التعامل بينهما يتلخص فحواها في أن الزهد في الدنيا لا يستقيم إلا بالزهد في الرئاسة، وإن طلب ذلك والتسبب فيه على حدّ تعبير الفقهاء يفسد المشيخة. ومن أبرز السيّر المناقبية التي يهتدى بها على مثل هذا التوجّه الجديد التجربة الصوفيّة الأنموذج التي خاضها أبو محمد عبد الله بن محمد المرجاني (19) هذا الذي تبيّن التقاطيع المميّزة لسيرته أنه قد لعب دورا محوريا في حصول انقلاب واضح في علاقة خاصة الفقهاء وكبار أعوان المخزن الحفصي برموز المرابطة وشيوخ الصلاح. وهو انقلاب لا يمكن أن نعزو أسبابه إلى الظرفيّة الصعبة التي عاشتها بلاد إفريقية في أواخر القرن الثالث عشر فحسب، بل يبدو ان له اتصالا أوثق بالتحولات البيّنة التي عاينتها تصرفات جميع الأطراف الفاعلة على الخارطة الاجتماعية إزاء بعضها البعض. فقد تدعّم عنصر التقارب بين أصحاب السلطة وشيوخ الصلاح، بعد أن ثبت بما لايدع مجالا للشك تعفّف الصلحاء عن طلب "حطام الدنيا" من خلال ايواء الزاوية المرجانية لابن الواثق الأمير أبي عصيدة، لذلك أقلع خاصة الفقهاء عن التشكيك في سلامة طويّة الصلحاء و"تمزيق أعراضهم" علي حدّ تعبير مناقب الشاذلي. وهكذا يتراءى لنا أن رحيل الشاذلي عن إفريقية لم ينجم عنه أي انحسار لفكره الصوفي، فقد خلّف هذا الأخير تيارا نشيطا لم يتوان أربابه على الاختلاط بالعامة وتأمين ترقيتها وتأديبها. غير أن إلتزامهم بتلك المهام قد تمّ في إطار التيقظ الكامل من مغبة السقوط مجدداً في الفخ الذي نجح فقهاء المالكية في نصبه لهم أيام المواجهة المكشوفة بينهما. لذلك تحاشى رموز الصلاح استعداء تلك الأوساط وعملوا جاهدين على توثيق صلاتهم بها من خلال التوسّط لأعلامها لدى السلطان والظهور بمظهر المتهيّب من تشدّدها المذهبي لدى عامة المعتقدين. (20) وهي خطّة ناجعة تحوّل الفكر الشاذلي بفضلها إلى أداة تحرّر من جبروت فقه الظاهر ذلك الذي عمّق أربابه شعور عامة المؤمنين بالقصور عن الحصول على مرضاة الله، في حين فتح التصوّف الشاذلي أمامهم طريق التقرّب إليه واعدا إياهم بسعة رحمته وجميل غفرانه. وتعكس هذه الخطّة الرصينة والحذرة التي التزم أعلام التصوّف المغاربة نهجها طوال القرن الرابع عشر أين عاش بن عياد (المغرب الأقصى) وابن عطاء الله السكندري (بمصر) سواء في علاقاتهم بخاصة الفقهاء أو بأرباب الإمرة والملك نظرة الفكر الشاذلي العميقة لمسألة الإيمان : فالمؤمن الحق لا ينبغي أن يغترّ بصدق إيمانه ما دامت المعرفة في مدلولها الكشفي تدرّج من حجاب إلى حجاب. لذلك فإن شدّة تيقظه من مكر النفس وقلة جلدها على مغالبة بريق الدنيا واغراءاتها يورثانه حتما الورع من الله ويجعلانه على أهبة البدء المستديم بتجديد التوبة وتنقية الإيمان بإعادة بنائه على أسس سليمة.

الهوامش :

1 – صدرت للباحث ج. سيمال عدّة دراسات بين سنوات 1900 و1918 تتصل بمجالات متنوعة تمتد من فلسفة المال إلى دراسة الذهنيات السائدة داخل المدن العملاقة وتحديد مدلول الغربة وقابلية الاجتماع وعلاقة المعرفة السوسيولوجية بالابستمولوجيا... إلى غير ذلك من المباحث التي لم تصلنا ترجماتها الانقليزية إلا بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها. في حين لم يتعرّف القارىء الفرنسي عليها إلا مع بداية الثمانينات. انظر دراسة كل من :
Les réseaux sociaux Ed. Armand Colin, Paris (M. Forse) et (A. Degenne)1994, 228 pages.
2-Simmel (G), sociolgie et épistémologie tr. fr. J. Freund, Paris, PUF, 1981

3– بالاضافة إلى مؤلف المناقب الذي صنّفه أبو القاسم الصباغ حوالي سنة 720هـ/1320م والذي يحمل عنوان درّة الأسرار وتحفة الأبرار في مناقب... سيدي علي أبي الحسن الشاذلي" نشير إلى وجود العديد من المجاميع الصغيرة للمناقب التي تقدّم لنا تعرفات حول العديد من الصلحاء الذين تربط بينهم سلسلة للإنتساب الصوفي أو فضاء مقدس للتلاقي. من ذلك مثلا : "أصحاب أبي الحسن الشاذلي" مشائخ الشرف "مناقب بعض أولياء تونس" ذكر المغارة الشاذلية" ما يذكر في المقام وفضل زيارته" مناقب جامع الصفصافة "فضل مزارات تونس"...

4 – وفقا لعبارة "ميشال سير" Michel Serres الواردة ضمن كتابه "سير تأسيس مدينة روما
Rome le livre de fondation, Paris 1983.

5 – راجع أطروحات كل من : روبير برشفيك وسعد غراب ومحمد حسن ونيلي سلامة العامري.

6 نجد ضمن أطروحة "جورة مارسي" حول "تاريخ القبائل العربية بإفريقية من القرن 11 إلى القرن 14
Marçais (G) : les Arabes en Berberie du 11 è 14 è siècle. Constantine Paris 1913, p 407.

تعريفا للمخزن يشترط حضور توافق بين مصالح السلالة الحاكمة والفصائل القبلية الداعمة لسلطتها، وهو توافق يؤشر غيابه إو الإخفاق في إنجازه بشكل حاسم على مصير أي مشروع يهدف إلى تأسيس دولة بالمفهوم الوسيطي لهذا المصطلح.

7– حسين بن عبد الله، علاقة العلماء بالسلطة في إفريقية في العهد الحفصي 625-779 هـ/1228-1349، دراسة مرقونة لنيل شهادة الكفاءة في البحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، 1982.

8– راجع : ابن قنفذ في الفارسية...، ص 112، وابن أبي دينار في المؤنس...، ص 133، وأبي عبد الله التيجاني في الرحلة...، ص 263، ومحمد النيفر في عنوان الأريب...، ص 62، ومحمد مخلوف في شجرة النور...، التتمة ص 138.

9– تعني الحرابة في المعجم الفقهي جميع أشكال المخالفة على صاحب البيعة. راجع الأكمال للأبي...، ج 5، ص 190.

10 – راجع شهادة التيجاني في حق كل من ابن البراء وابن الخباز، ص 35-43، ومخلوف، شجرة النور...، ص 181.

11– حول ترجمة ابن مشيش يمكن العودة إلى "جامع أصول الأولياء" للقلقشندي، و "دوحة الناشر" لابن عسكر، و"الطبقات الكبرى للشعراني، و"الاستقصا" للناصري السلاوي، و"المفاخرالعلية في المآثر الشاذلية" لابن عباد، و"لطائف المنن" لابن عطاء الله الاسكندري... ومقال (R. Le tourneau) في E.I.2, p24.

12 – في خصوص سيرة الباجي يمكن العودة بالأساس إلى المناقب التي خصّ بها أبي الحسن علي بن القاسم الهواري سنة 633 هـ/1236م.

13– الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، ص 362، (لا أريد أن يفوتني هنا أن أقدم جزيل الشكر للصديق العزيز محمد الكحلاوي والذي وافاني بنسخة مطبوعة من هذا الأثر القيم بتحقيق ممتاز للباحث عثمان اسماعي يحي، وقد صدر هذا التحقيق عن المطبعة الكاثولكية ببيروت، لبنان 1965.

14– مناقب الشيخ سالم التباسي، مجموع قسم المخطوطات بدار الكتب الوطنية بتونس رقم 12545

15– مناقب الشيخ علي الحطّاب...، نفس المجموع، ورقات [297 1 302ب]

16– نفسه...، ورقات [292 ب 296ب]

17– ابن الطواح، سبك المقال لفكّ العقال، تحقيق عبد الواحد الزغلامي (ش ك ب) كلية الآداب بتونس 1972. ص 36-37.

18– راجع لطفي عيسى، "منعطفات التاريخ الرمزي لمدينة تونس" مجلة الحياة الثقافية العدد 75، ماي 1996، ص 8-15.

19– راجع حول ترجمته : معجم المؤلفين...، ج 1 ص 130، والحقيقة التاريخية...، ص 264-267 وطبقات الرصاع...، ص 91-92، وسبك المقال...، ص 70-93.

20– يشير بن الطواح ضمن الترجمة التي خصّها المرجاني أنه : "لم يبق من فقهاء وقته من لم يقبّل كفّه ومن لم يتضاءل لسمته." سبك المقال...، م. س.، ص 73.

التصوّف الشعبي ليهود تونس :
دراسة لبعض النماذج

محمد العربي السنوسي*

عاش يهود تونس اندماجا كـليّا فـي المحـيـط الاجتماعي والثقافي الذي وجدوا فيه طيلة قرون. ولم يتعرضوا مثل غيرهم من يهود الأصقاع الأروبية إلى الاضطهاد والمذابح (1) وإن واجهوا في بعض الأحيان نوعا من المضايقات خـلال الأزمـات التي عرفتـها البـلاد، فـإن الأغلبية المسلمة قد تعرضت إلى أشدّ من ذلك، نظرا لحدة الصراع الذي كان قائما بين المجتمع والدولة (2)، مما جعل هذه الأخيرة تقوم أحيانا في إطـار سياستـها الانتقامية من الأهالي، وذلك بالاقدام على تهجير وتشتيت مجموعات قبلية برمتّها من موطنها الأصلي(3). بينما كانت

هذه الدولة حريصة على حماية يهود البلاد، بل وإلى استقطاب اليهود الفارين من محاكم التفتيش التي انتظمت في اسبانيا خلال أواخر القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر. وهذا ما جعل العديد من اليهود، وإن لم يكن جلهم يرون في البلاد التونسيّة موطن أمن وسلام لجؤوا إليها عند الشدائد والمحن (4).

واندماج يهود تونس في المحيط الاجتماعي والثقافي، جعلهم يعتبرون أنفسهم عنصرا من عناصر مكوناته، فتفاعلوا مع هذا المحيط على كلّ المستويات، سواء في الطبخ، أو اللباس، أو الفنون، أو اللغة أو مراسم الافراح ومـواكـب الـموت والـدفن، متأثرين به ومساهمين أيضا في إثرائه .

وهذا الاندماج ليس بالغريب، نظرا إلى أن يهود تونس الحاضرة كانوا يقطنون داخل أسوار المدينة. بل وفي صلبها(5) غير منعزلين عن الأغلبية المسلمة، لا تفصلهم عنهم أي حواجز، إذ لا توجد بين حارة اليهود وبقية الأحياء السكنية أبواب تغلق بإحكام في المساء، مثلما أشار بذلك الرحالة الهولندي بنيامين الثاني عند زيارته تونس في سنوات 1850(6). وما الابواب التي شاهدها، إن وجدت في الحارة، فهي لم تكن سوي أنواع من الدروب التي أقامها بعض أثرياء اليهود والشبيهة بالدروب التي وضعها وجهاء المسلمين لحماية أزقتهم من الغرباء (7).

لقد كانت حارة اليهود فضاء منفتحا على محيطه، لا يفصله عنه أي حاجز طبيعي أو عنصري.

فخلال الثلاثينات من القرن العشرين، على سبيل المثال، نلاحظ وجود قرابة المائة والثمانية عشر عائلة مسلمة تقطن الحارة جنبا الى جنب والعائلات اليهودية (8). مما يدلّ بأن اليهود لم يرغموا على السكن والانعزال في هذه الحارة، مثلما روّجته أدبيات بعضهم، أصيلي أوروبا، والمهووسين بفكرة الغيثوات(9).

وإن فضل يهود تونس حياة العزلة عن الأغلبية المسلمة، فذلك يعود إلى اختيار إرادي وحاجز نفسي، فرضه عليهم أحبارهم حتى يتمكن هؤلاء من إحكام مراقبتهم على كل أفراد الطائفة فيما يتعلق بكل جزئيات حياتهم اليومية (10) إلى درجة أن هولاء الأحبار حجروا

* باحث في التاريخ.

على اليهود تناول نفس الطعام مع المسلمين أو المسيحيين (11) أو حتى مع يهود من أصل أوروبي(12) معتبرين أن كل مخالف لهذا القرار يجرّد من حقوقه الدينية، وربما وقع تكفيره إن عاود الكرّة مرارا(13). ولكن هذه الموانع لم تكن متبعة ومحترمة، بحكم تعددها.

وتفاعل اليهود التوانسة مع محيطهم جعلهم مثلهم مثل الأهالي المسلمين شديديّ التطيّر، يومنون بالخوارق والسحر والعين والحسد (14) وبالأولياء الصالحين أيضا ناسجين حول هؤلاء العديد من الأساطير.

ونذكر من بين هؤلاء الأولياء اليهود، على سبيل المثال لا الحصر، ربّي فراجي شواط الذي عاش في فترة عثمان داي ودفن بتستور(15) وربي يوسف المغربي بالحامة (16)وربّي يعقوب سلامة المتوفى بنابل سنة 1774 (17) وربي حي طيب(1743–1837) والذي عرف بولعه لشرب كحول البوخة(18).

وباستثناء هذا الاخير، فقد تعوّد يهود تونس زيارة أضرحة الأولياء الثلاث الأولين، وخاصة في فصل الربيع، فتكون هذه الزيارات فرصة لجمع بعض الأموال لفائدة الصناديق الخيرية لكل من تستور والحامة ونابل، تستعمل لإغاثة المعوزين من اليهود أو للهيمنة على الحياة السياسية للطائفة كذلك الأمر بالنسبة للزيارة التي تقام في شهر ماي من كل سنة لبيعة الغريبة بجربة (19).

ولا يعتقد يهود تونس في هؤلاء الأولياء اليهود فحسب، بل لهم علاقة حميمة بالوليّ سيدي محرز بن خلف "سلطان المدينة" وهي علاقة وطيدة واعتقاد راسخ بكراماته جعلتهم عندما يقسمون باسمه يصدقون القول ولا يحنثون(20).

ولكن السؤال المطروح، هو كيف كانت علاقة يهود تونس بمحرز بن خلف من ناحية وبأوليائهم وخاصة ربي يعقوب سلامة من ناحية أخرى.

إن المتمعّن في هذه المسألة سيلاحظ بأن هذه العلاقة هي علاقة انتهازية أكثر منها دينية أو ذات طابع صوفي. بل هي منفعية وتندرج في إطار صراع سياسي واجتماعي وثقافي بين شقين متنافرين في صلب الطائفة اليهودية. صراع بين يهود القرنة الوافدين من أوروبا واليهود التوانسة، أصيلي البلاد(21).

علاقة يهود تونس بمحرز بن خلف

نعرف أن العلاقة التي نسجها يهود الحاضرة بالولي محرز بن خلف وطيدة ومتجذرة رغم ما يحوم حولها من أساطير وجوانب خرافية لا علاقة لها بالتاريخ، ولكنها أمست لدى الخاص والعام، سواء من اليهود أو المسلمين أنفسهم. بمثابة الحقيقة التاريخية أو بالأحري قناعة راسخة أدت أحيانا ببعض هؤلاء المسلمين إلى المجازفة والتعسف على التاريخ، وذلك بالتساؤل إن كان محرز بن خلف من أصل يهودي، لكي يقدم على حماية اليهود وتمكينهم من مستقرّ قرب زاويته(22).

والسؤال الواجب طرحه هو كيف وقع نسج خيوط هذه العلاقة وكيف تمّ وضع ملامح أسطورة حماية محرز بن خلف لليهود ولأي غرض حقيقي وقع صياغتها ومتي تمّ ذلك وفي أي ظروف؟

هنالك أسطورتان حول علاقة يهود تونس بمحرز بن خلف. واحدة ظهرت و حسب اعتقادنا، في النصف الأول من القرن الثامن عشر وبقيت متداولة شفاهيا بصفة مستمرة. والثانية. راجت في بداية القرن العشرين ولكنها لم تعمّر طويلا لما فيها من تجنّ وتحامل مقنع على" سلطان المدينة".

ولكن المتمعّن في كلتا الأسطورتين يلاحظ الصبغة المنفعية سواء من قبل رواتهما أو من قبل اليهود ذاتهم وغايتهم انتهازية إذ يريدون إقرار هذه العلاقة في وسط اعتقدوا جزافا أنه معاديا لهم.

أ– الاسطورة الأولى:

تقول الأسطورة الأولى، بأن محرز بن خلف لاحظ إثر زحف الموحدين على إفريقية بقيادة عبد المؤمن بن علي، ما يعانيه اليهود من مظالم وهم يعيشون خارج أسوار المدينة، بمنطقة الملاسين، جنوب غربي العاصمة، حيث تكثر المستنقعات فرأف لحالهم وتدخل لدى السلطات ومكنهم من العيش بمكان خاص بهم قرب بيته ومسجده، حتى يكونوا في مأمن بل ذهب به الأمر بأن صعد إلى صومعة جامعه ورمى بعصاه لوضع حدود ذلك المكان الذي أطلق عليه إسم الحارة (23).

يبدو أن أول من أرّخ لهذه الأسطورة هو دافيد كازاس David GAZEZ أول مدير لمدرسة الرابطة الاسرائيلية العالمية بتونس منذ 1878 وأول من دوّن تاريخ يهود تونس. ويبدو أنه أقرّ هذه المعلومة دون التثبت في صحتها انطلاقا

من رواية شفاهية كانت متداولة حسب بول صباغ خلال القرن التاسع عشر (24) إن هذه الرواية تستوجب بعض الملاحظات.

أولها أن دافيد كازاس الفرنسي الأصل تعمّد الخطأ حول الظروف التاريخيّة. معتبرا أن محرز بن خلف قد عايش مرحلة قدوم الموحدين الى إفريقية في بداية النصف الثاني من القرن الثاني عشر ميلادي، والحال أننا نعلم علم اليقين أن محرز بن خلف قد توفي في بداية القرن الحادي عشر، وبالتحديد سنة 1022م.أي قبل قرن ونصف القرن تقريبا من المرحلة الموحدية ولكن يبدو أن كازاس تعمّد الخطأ، إذ كان يريد إقناع قارئيه بهول ما قام به الموحدون من اضطهاد لليهود وهي الفرضية التي شكّك محمد الطالبي في أهميتها واعتبرها من الشواذ، لأنها كانت ظرفية (25).

وتتعلق الملاحظة الثانية بمسألة إلقاء الشيخ لعصاه من أعلى صومعة جامعه لوضع ملامح حدود حارة اليهود . إن المتعارف لدينا هو أن هذا الجامع لم يقع الشروع في تشييده إلا في بداية سنة 1692 في عهد محمّد باي المرادي (26) أي بعد قرابة السبعة قرون من وفاة محرز بن خلف .ويظهر أن الاشارة إلي عصا الشيخ أراد بها كازاس أو رواة هذه الأسطورة إن كان هناك رواة إضفاء صبغة مقدسة على هذه الأخيرة، فهنالك نوع من التأثر بفكرة عصا النبي موسى التي شقّ بها البحر (27) وهذا على ما نعتقد ما جعل بعضهم يسائل نفسه إن كان محرز بن خلف يهودي الأصل (28).

لقد اعتمد فيما بعد كل من تعرض الى هذه المسألة إلى نفس الأسطورة، رغم أنهم حاولوا التشكيك في صحتها مثلما فعل كل من روبار برانشفيك (29) وبول صباغ(30) وكذلك محمد بلخوجة (31) وروجي هادي إدريس (32) وغيرهم (33).وحاولوا كلهم تجريد هذه الأسطورة من ملامحها الخرافية فإنهم أقروا بأن يهود العاصمة كانوا مقيمين بالملاسين قبل انتقالهم الى الحارة داخل أسوار المدينة مع الملاحظ أن روجي هادي إدريس أدرج في تحقيقه لمناقب محرز بن خلف هذه المعلومة في إحدى الهوامش. بعد أن استمدها من روبار برانشفيك ومحمد بلخوجة. إن إقامة اليهود أولا بمنطقة الملاسين ،تثير الكثير من الجدل . ولكن قبل التعرض الى ملامحها، يجدر بنا التحدث عن الاسطورة الثانية .

ب– الاسطورة الثانية :

راجت هذه الرواية التي نقلها الملازم – العقيد المتقاعد ر. بوكيرو دي فوليني R. Bouquero de voligy (34)في بداية القرن العشرين ولكنها لم تعمّر طويلا، إذ لم يقع تداولها بين المؤرخين اليهود أنفسهم ولم تؤثر في المخيال الشعبي اليهودي، لأنها تضمّ خلفيات سياسيّة وإيديولوجيّة مضرّة باليهود ذاتهم .

وتقول هذه الرواية بأن الحاخام المعاصر لمحرز بن خلف أمر الحرفيين اليهود بصنع سيفين متشابهين وقدّم أحدهما هدية للباي وأخبره في نفس الوقت بوجود سيف ثان في القسطنطينية (35) وأن الشخص الوحيد القادر على جلبه في ليلة واحدة بفضل كراماته ومعجزاته هو الوليّ محرز بن خلف. وعند ما طالب الباي هذا الأخير إحضاره التجأ الى الحاخام اليهودي للخروج من المأزق واشترط هذا الأخير على الولي بالتدخل لدى الباي إن مكنه من السيف بالسماح لأربع عائلات تضم كل اليهود ، من الاقامة داخل الأسوار. ومنذ ذلك الحين غادر اليهود منطقة الملاسين للاستقرار قرب زاوية الشيخ.

ليس من الضروري أن نؤكد بأن محرز بن خلف لم يكن على قيد الحياة أثناء فترة البايات. ولكن يحق لنا أن نتساءل لماذا قام هذا العسكري بتدوين مثل هذه الرواية –إن كانت فعلا متداولة في العشرينات من القرن العشرين؟

إن المتعارف لدينا بأن العسكريين الفرنسيين بصفة عامة معادين للسامية ولا يكنّون أي محبة لليهود سواء في فرنسا أو في تونس. وإقدام ر.بوكيرو دي فوليني على نقل هذه الرواية يندرج حسب اعتقادنا في إطار محاولة إثارة مشاعر المسلمين إذ تقدم هذه الرواية محرز بن خلف بمثابة العاجز عن تحقيق المعجزات الا بإعانة حاخام اليهود. وتأتي هذه المحاولة في ظروف بدأت فيها بوادر للتقارب بين اليهود والمسلمين لمقاومة الاستعمار، عندما كوّن الطرفان اللجنة الاسلامية اليهودية للمطالبة بالاستقلال (36). وإذن فإن غاية هذا العسكري هو إثارة بذور الانشاق بين المجموعتين في فترة عرفت فيها الحركة الوطنية زخما جديدا بينما أخذت فيها الحركة الصهيونية بتونس تتحرك رغم صراعاتها المذهبية في صفوف اليهود المعوزين(37).

وهذا ما جعل حسب أعتقادنا كل المؤرخين اليهود لا يأخذون بعين الاعتبار هذه الرواية فلم يقدم أحدهم على ذكرها . ولكن لا ندري لماذا أقدم عبد الحميد لرقش على الاكتفاء

بالتعرض إلى هذه الرواية فقط (38) دون ذكر للرواية الأولى كثيرة التداول، والحال أنه استعمل كل البيلوغرافيا التي أولت اهتماما خاصا بالرواية الأولى. فهل هذا النسيان أو بالأحرى السهو هو محلّ صدفة أم بحث عن نفض الغبار عن رواية تخلّى عنها أصحابها ؟ ثمّ اننا لا ندري لماذا لم يشر عبد الحميد لرقش إلى توجّه الحاخام اليهودي الى " الباي" واكتفى بتسمية هذا الأخير "بأمير العصر" ؟ فهل أراد من خلال ذلك أن يوهمنا بأن الظرفية التاريخية التي تشير إليها الرواية هي الظرفية الحقيقية؟ أسئلة تثير الكثير من نقاط الاستفهام حول اختيار عبد الحميد لرقش لهذه الرواية الثانية دون غيرها.

ومهما يكن من أمر كل الخلفيات، فإن الروايتين تؤكدان على وجود اليهود بالملاسين قبل انتقالهم إلى الحارة داخل أسوار المدينة.

فماهي قضية الملاسين ثم لماذا تبني يهود تونس فكرة حماية محرز بن خلف لهم رغم عدم وجود ذكر لهذه الحماية لا في مناقبه ولا في مدارك القاضي عياض (39) ولا في ابن خلكان(40) ولا في الحلل السندسية للوزير السراج(41).

ج– قضية الملاسين :

إن السؤال المطروح لدينا، والمثير للعديد من الشكوك هل أن يهود تونس كانوا مقيمين بمنطقة الملاسين قبل تحولهم إلى الحارة أم أن مجموعة منهم تحولت إلى الملاسين لفترة وجيزة بعد إنشاء الحارة بكثير؟

هنالك مخطوط لمحاضرة كان ألقاها جاك فيهال 1921Vèhel Jacques حيث تحدث عن انتقال مجموعة من يهود القرنة الى الملاسين أقاموا بها مدة زمنية ثم عادوا فيما يجد الى الحارة(42).

ولتعليل ذلك يتحدث جاك فيهال عن الخلافات القائمة بين يهود القرنة اللاجئين الى البلاد التونسيّة منذ بداية القرن السابع عشر والقادمين من إسبانيا وأروبا بصفة عامة واليهود التوانسة أصيلي البلاد، وقد أدت هذه الخلافات الى انقسام في صلب الطائفة اليهودية منذ 1710، ووقع تقنينه رسميا سنة1741(43)ورغم الغائه قانونيا سنة 1944 فإنه مازال متواصلا إلى يومنا هذا على الأقل في مستوى العلاقات الشخصيّة والعائلية الى درجة أنه من الصعب جدا أن يقع التزاوج بين الطرفين الا في حالات نادرة .ففي إطار هذه الخلافات لجأت حسب جاك فيهال مجموعة من أعيان اليهود التوانسة إلى الباي مستغلين فرصة غضبه على اليهود القرانة بسبب محاولاتهم التنصل من وضعيتهم القانونية للاحتكام الى فرنسا خاصة بعد أن حققت هذه الأخيرة ثورة 1789 ومنحت يهودها العديد من الامتيازات سنة 1791.ويظهر أن هذا الباي هو حمودة باشا الذي تخوف من مساندة يهود القرانة لبونابرت في بداية القرن التاسع عشر (44). وقال هؤلاء الأعيان للباي "سيدنا، إن الغرباء الذين تفضلت سعادتكم بقبولهم للعيش بيننا، لأنهم ادعوا بأنهم إخوة لنا ليسوا يهودا. يبدو أنهم مسيحيون من فرقة خاصة، وبالتالي فهم يبحثون ويريدون فرض إرادتهم علينا .

فالرجاء منكم، مولانا، أن تأخذوا بعين الاعتبار هذه المعطيات لإقصاء هؤلاء الناس غير المرغوب فيهم إذ أننا لم نعد نحتمل العيش معهم"(45)فقرر عندئذ الباي نفيهم الى الملاسين التي أصبحت، فيما بعد مزارة(؟) لبعض يهود القرنة ولم يعد هؤلاء الى الحارة الا بعد أن شفع فيهم نفس الاعيان لحاجتهم اليهم في معاملاتهم التجارية مع أوروبا (46).

نعتقد أن هذه الرواية هي الأقرب الى الواقع ،وأن إقامة بعض اليهود في الملاسين عقابا لهم كانت وقتية لا قبل إنشاء الحارة. ذلك لأننا لا نجد آثارا لمقبرة يهودية في الملاسين ولم يذكر " أي مؤرخ أو رحالة وجود مقبرة في هذا المكان، كما أن بول صباغ لم يشر الى ذلك في الخرائط التي وضعها في كتابه حول تاريخ مدينة تونس(47) وكلّنا يعرف أن المقبرة اليهودية الوحيدة كانت توجد في الطرف الآخر شرقي المدينة (48). فلا يعقل ان أقاموا مدة طويلة في الملاسين و أن يشق اليهود بموتاهم كامل المدينة العتيقة للقيام بمراسم الدفن التي يولون لها أهمية كبرى. وإذن فإن يهود تونس قد أقاموا في البدء في نفس المكان أي في الحارة المخصصة لهم، منذ أن عرفت القيروان والمهدية العديد من الاضطرابات في العهد الزيري ثم إثر زحف بني هلال أما قضية حماية محرز بن خلف لليهود والاسطورة المرافقة لها، فمن المرجح أنها ظهرت في بداية القرن الثامن عشر عندما برزت ملامح الصراع بين يهود القرانة واليهود التوانسة ولاحظ هؤلاء ميل حسين بن علي ليهود القرانة فساندهم في انشقاقهم عن الطائفة سنة 1710لأنه كان في حاجة اليهم لدورهم كوسطاء في تجارته مع الدول الأروبية بصفة عامة ومع طوسكانة بصفة خاصة. وإذن يبدو أن اليهود التوانسة قد ثبتوا فكرة حماية

محرز بن خلف لهم باعتبارها حماية سلطان المدينة. له سلطة دينية أقوى وأجدى من السلطة الدنيوية للباي التي وفرها ليهود القرانة، وذلك حتى يفرضوا شرعية تواجدهم وانتمائهم.

ولكن رغم هذه المحاولة التجذيرية فقد بادر بعضهم بخلق أسطورة جديدة انطلاقا من عملية تزوير لمثل شعبي،

حتى تمرّر فكرة صهيونية ألا وهي أن يهود تونس غرباء عن هذه البلاد ومنبتين وأن وطنهم الأصلي هو فلسطين ولا غير، وبالتالي يحق لهم أن يساندوا المشروع الاستيطاني الاسرائيلي. فانطلاقا من هذه الفرضية يريد جاك طيب بأن يقنع الناس بأن اليهود عندما يقومون كل أسبوع بإضاءة قنديل قرب زاوية محرز بن خلف اعترافا له، راج بين صفوف العوام المثل الشعبي القائل بأن" قنديل سيدي محرز ما يضوي الا على البراني"أي الغريب الاجنبي (49) ولكننا نعرف كلنا أن هذا المثل غير صحيح إذ أن الناس يتداولون المثل القائل بأن" قنديل باب منارة ما يضوي الا على البراني" للتعبير عن رحابة صدر المدينة لكل الأغراب.

وإذ نتبين من خلال ما تطرقنا اليه بأن علاقة يهود تونس واليهود التوانسة بالتحديد بمحرز بن خلف هي علاقة منفعية أكثر منها فعلية ناتجة بالخصوص عن صراعات سياسية وايديولوجية في صلب الطائفة اليهودية ككل وهي خلافات ستطفو الى السطح أكثر فأكثر مع قضية الربّي يعقوب سلامة والزيارة التي يقوم بها اليهود سنويا الى ضريحه بنابل.

علاقة يهود نابل بالربي يعقوب سلامة:

إن هذه العلاقة نفعية وانتهازية بأتمّ معنى الكلمة ونتبنى هنا الملاحظة التي أوردها أحد موظفي الاقامة العامة، وهو سماران Samaran عندما وضع في ترّة إحدى المراسلات الموجهة في جويلية 1940 الى الكتابة العامة للحكومة ملاحظة تقول بأن قضية ضريح الربي يعقوب سلامة بنابل هي قضية " وهمية ولكن يجب المحافظة عليها" (50).

فإلى حدود سنة 1935 لا يعرف يهود وأهل نابل وكذلك يهود كل الايالة التونسيّة شيئا عن هذا الحبر. وإلى حدود هذا اليوم لا نعرف عنه سوى أنه من أحد المفسرين للتلمود عاش خلال القرن الثامن عشر بتونس العاصمة و انتقل الى نابل حيث توفي سنة 1774 (51).

وإذن، كيف وقع اختلاق فكرة اعتبار هذا الحبر وليّا صالحا له العديد من الكرامات ومن الواجب زيارة ضريحه في جوّ احتفالي ولو مرة في السنة؟

لقد ارتبطت قضية الزيارة السنوية لضريح هذا " الولي" بما أقدم عليه مردخاي قاريلة من محاولات للسيطرة على مؤسسة الصندوق الخيري الاسرائيلي لمدينة نابل.

أ- هيمنة قاريلة؟

لقد تأسست هذه اللجنة سنة 1905 قصد الاهتمام بشؤون طائفة نابل وخاصة بفقرائها ومعوزيها. ورغم أن رئيسها فيما بين 1905 و1912 هو ابراهام قاريلة فإن المسيّر الحقيقي لهذه اللجنة هو ابنه مردخاي قاريلة الذي يشغل آنذاك خطة أمين مال. وتمكّن هذا الاخير وهو جزائري الأصل وفرنسي الجنسيّة من ترؤس الصندوق فيما بين 1912 و1919. ورغم اقصائه من هذا المنصب وتكليفه بخطة مندوب الحكومة لدى الصندوق المشار اليه فقد ظل مردخاي قاريلة هو المسيّر الحقيقي والفعلي لهذه الموسسة يقترح ويعيّن ويعزل من يشاء من أعضاء الهيئة المسيّرة الى درجة أنه أصبح يلقب في صفوف يهود بلدته بامبراطور نابل"(52).

هذه الوضعية أدت الى تذمر مجموعة من اليهود حتى من بين أقربائه وإلى ظهور شقّ مناوئ لتصرفات قاريله الدكتاتورية "(53) وفي صائفة 1934 وإثر مشادة مع مردخاي قاريلة استقال إسحاق مامون من رئاسة الصندوق وتبعه بعد ثلاثة أسابيع أمين المال شيمون خشخاش معلّلين استقالتهم "بأسباب صحية" (54) وراجت على إثر ذلك في نابل انطلاقا من شهر أكتوبر 1934 إشاعة مفادها بأن الحكومة باتفاق مع المراقب المدني لقرمبالية ستتخلّى عن خدمات قريلة وذلك بعدم تعيينه مندوبا لها على الصندوق الخيري(55). ومما أكّد هذا التوجه لدى مردخاي قاريلة إقدام الحكومة في نفس الفترة على تعيين ايلي مامومني أو بالأحرى إسحاق مامو رئيسا ويوسف بن جبريل خشخاش أمين مال، دون أن تقع استشارته فقدّم يوم 12 جانفي 1935 استقالته من منصبه وهي الاستقالة التي تراجع فيها فيما بعد وأجبر من الغد أعضاء الهيئة على اتباع خطاه وهي الهيئة المتكونة من أخيه صهيون قاريله وصديقه صهيون بن يوسف حداد وشريكه يوسف بن مسعود بوجناح (56).

لقد تشعبت خيوط هذه الأزمة ورغم ارسال الحكومة للجنتين في مارس 1935 وجانفي 1936 لتقصّي الأمور فقد

تواصل الصراع بين مردخاي قاريلة ونسيب اسحاق مامو الى حدود سنة 1948 حيث وقع إعادة الأول الى منصبه في خطة مندوب للدولة لدى الصندوق الخيري بنابل (57) وخلال هذه الأزمة فيما بين 1935 و1948 استعمل مردخاي قاريلة كلّ الوسائل لإعادة هيمنته على إدارة الصندوق الخيري وللإطاحة باللجنة الوقتية التي ترأسها إسحاق مامو منذ سنة 1935 متّهما هذا الأخير بالربّى(58) وبالتواطئ مع إيطاليا باعتباره ممثّلا لقنصليّتها بنابل (59) رغم أن اسحاق مامو كان دوما يؤكد ولاءه لفرنسا (60).

ليس المجال هنا أن نتعرض الى تفاصيل هذه الأزمة وحيثياتها التي شملت كل مستلزمات الحياة اليومية حتى تلك المتعلقة بأزمة اللحم والمؤهلين لذبح الحيوانات والعمل في المسلخ إنما المهم هو أن نفهم بأن هذا الصراع له خلفيات سياسيّة من ناحية وطائفيّة من ناحية أخرى.

فمن الناحية السياسيّة نلاحظ وجود صراع بين الاتجاه المنادي بضرورة اندماج اليهود والانصهار في المحيط الفرنسي المهيمن على البلاد والذي تزعمه مردخاي قاريلة والاتجاه الصهيوني وكان إسحاق مامو من بين أعضائه النشطين(61) ولم يبرز هذا الصراع في الثلاثينات فحسب، بل انطلق منذ تأسيس أول جمعية صهيونية بنابل سنة 1913 والتي ترأسها آنذاك بصفة شرفية كبير الاحبار ناطان وزان(62).

ولكن هذا الصراع له أيضا خلفية طائفية متمثلة في الصراع بين يهود القرنة أصيلي أوروبا واليهود التوانسة أصيلي البلاد وشمال إفريقيا بصفة عامة حسب ما وقع الاتفاق عليه بين المجموعتين منذ القرن الثامن عشر (63).

فمردخاي قاريلة يعتبر نفسه من اليهود التوانسة نظرا لأصله الجزائري، بينما كل من ناطان وزان وإسحاق مامو فإنهما ينتميان الى يهود القرنة.

ب– اختلاق مزارات ضريح يعقوب سلامة:

عندما حاول إسحاق مامو ومجموعته سنة 1935، اقصاء مردخاي قاريله عن شؤون الصندوق الخيري بنابل بحث هذا الأخير عن سبيل لاعادة هيمنته على الصندوق وبالتالي على كامل الطائفة فأقام ضريحا على قبر الحبر يعقوب سلامة منذ أكتوبر 1935 وأعلن تنظيم زيارة سنوية لذلك المقام في عيد الفصح Pesah انطلاقا من ربيع سنة 1936 واعتبر ذلك بمثابة عملية تبرع وخدمة ليهود نابل بصفة عامة. أقرها في وثيقة عدلية بتاريخ 2 أكتوبر 1935 تقول هذه الوثيقة التي نورد ترجمتها :

"باسم الله وعونه، حضر لدينا، نحن عدول نابل الممضين أسفله السيد مردخاي حي بن المرحوم ابراهيم قاريلة وعمره سبع وخمسون وصرّح لنا بما يلي:

"بادرت ببناء ضريح حول قبر الوليّ والمقدّس الربّي يعقوب سلامة دفين مقبرتنا الاسرائيليّة بنابل وذلك لنشر ذكراه في العالم وتقدمت أنا وأخويّ صهيون وايلي بهبة لكل المصاريف المدفوعة من أموالنا الخاصة لإقامة هذا الضريح وعزمنا على أن تنتظم بصفة أبديّة زيارة رسميّة سنويّة غداة عيد الصفح اليهودي مثلما هو معمول به في كل البلدان عند أضرحة القديسين وعلى أن تكون مداخيل هذه الزيارة المذكورة وكذلك العطاءات والتبرعات التي تمنح في أي مناسبة أخرى، لفائدة المعوزين اليهود بنابل،وذلك بنسبة خمسة وسبعين في المائة لفائدة الصندوق الخيري الاسرائيلي بنابل،وخمسة وعشرون بالمائة لفائدة جمعية (كتاتيب) تلمود – تورة بنابل. وفي صورة ما إذا حلّت هذه الأخيرة، تكون كل المداخيل لفائدة الصندوق الخيري بنابل".

ويتعهد الصندوق الخيري الاسرائيلي بدفع كل المصاريف التي يستوجبها الضريح المذكور أعلاه من عمليات ترميم وتحسين وإضاءة وغيرها من الأشغال.

"ويقوم الصندوق المذكور بالاشراف على الضريح والتصرف فيه، وليس له الحق في تغيير ملامح الضريح المذكور ولا توسيعه، وعليه أن يتركه على الحالة التي وجده فيها ولكننا نحن أصحاب الهبة وورثتنا أو ورثة ورثتنا الى ما لا نهاية لهم حق توسيع وتحسين وتغيير معالم الضريح المذكور أعلاه من المصاريف المعلن عنها من أموالنا الخاصة.

"حضر لدينا أيضا الحاخام حاييم بن يوسف حداد، وسنه 59 سنة، ورئيس الصندوق الخيري الاسرائيلي بنابل وبعد اطلاعه على ما سبق ذكره صرّح بأنه يعترف بأن جميع مصاريف التشييد وغيرها قد وقع دفعها من قبل ابناء ابراهام قاريلة وأنها من أموالهم الخاصة باعتباره رئيسا للصندوق الخيري الاسرائيلي بنابل فإنه يتعهد باسم الجالية اليهودية لهذه المدينة على تنفيذ رغبة المانحين المذكورين أعلاه."وعلى إثر ذلك أقسم الحضور على ما تمّ الاتفاق عليه أعلاه"

"أقيمت هذه الحجة ووقع التوقيع عليها يوم الاربعاء 5 تشري 5696 الموافق ليوم 2 أكتوبر 1935 ميلادية.

"وتمّ تسجيلها في الدفتر رقم واحد صفحة 280 تحت رقم 500 وفي الدفتر رقم2 صفحة 78 تحت رقم 153.

"التواقيع :

حاييم بن بنيامين باريانتي العدل الاول وموشى بن شلومو حداد، جليسه ومردخاي حي قاريلة وحاييم بن يوسف حداد" (64).

نلاحظ من هذه الوثيقة الصبغة الانتهازية لبناء هذا الضريح من قبل مردخاي قاريلة ومحاولته من خلال إقامة زيارات لولي "وهمي" لإعادة هيمنته على الجالية اليهودية بنابل بصفة فعلية.

ولكن ورغم هذا الاتفاق فإن اللجنة الوقتية للصندوق الخيري التي يسيرها في الخفاء اسحاق مامو تهاونت منذ 1937 في تنظيم الزيارة السنوية المتفق عليها، بعد أن قامت بذلك في سنة 1936 فقط بل أقدمت هذه اللجنة في سنة 1938 على تنظيم زيارة لقبر كبير الاحبار ناتان وزان –خصم قاريلة في سنوات 1920 المتوفى منذ سنتين أي في سنة 1936(65).

لم يبق مردخاي قاريلة مكتوف الأيدي بل انه منذ 1937 احتج على هذا التصرف وهذا الاهمال (66) واقترح في أوت من نفس السنة تكوين لجنة للإشراف على هذه الزيارة لضريح يعقوب سلامة تتكون من خمسة أعضاء على أن يكون رئيسا لها باعتباره المؤسس لهذا المشروع الاقتصادي والاجتماعي إذ كان يري بأنّ هذه الزيارة مناسبة لتحريك النشاط الاقتصادي بنابل(67) ووافق المقيم العام على هذا الاجراء (68) ولكن لم يقع تنفيذه الا في سنة 1940 (69) رغم معارضة بعض اليهود، فقد اعتبر أحد أعيانهم بأن تكوين مثل هذه اللجنة يمدّ لإقامة دولة وسط الدولة(70).

ومن ناحية أخرى ودائما في إطار الصراع بين مردخاي قاريلة واسحاق مامو اعتبر هذا الأخير بأن مثل هذه الزيارة لا تكتسي طابعا دينيا إذ يقضي اليهود القاصدين نابل كامل يوم الزيارة في الغناء والرقص واللهو والاكل (71) والحال أن معظم أعيان اليهود بنابل أصرّوا على الاحتفاظ بها رغم أجواء الحرب ولم يعتبرها الأهالي المسلمون "استفزازا لهم" مثلما ادعى اسحاق مامو (72) بل رأوا فيها وسيلة لتنشيط الحركة الاقتصادية بمدينتهم (73) الى درجة أنه في سنتي 1947 و1948 عرفت نابل قدوم 3000 و6000 يهودي لمناسك هذه الزيارة وتناسى المسلمون واليهود مشاكلهم الناجمة عن قضية فلسطين لانجاحها، إذ لم تسجل السلطات آنذاك أي تجاوزات أو اضطرابات (74).

ج– تصهين الزيارة وانقراضها:

لقد تمكن مردخاي قاريلة عبر هذه اللجنة المكلفة بتنظيم زيارة ضريح يعقوب سلامة من العودة للاشراف على حظوظ إدارة الصندوق الخيري الاسرائيلي بنابل، رغم محاولة الشيوعيين مرة أخرى إبعاده وبقي يشرف ويهيمن على حياة الجالية اليهودية بنابل الى حدود وفاته سنة 1950 . وقد خلفه ابنه أندري قاريلة أحد زعماء الحزب الراديكالي بتونس. على رأس الصندوق الخيري ولجنة زيارة ضريح يعقوب سلامة . إلا أننا نلاحظ أن هذه الزيارة قد بدأت منذ ذلك الوقت تتصهين . إذ بدأ الزوار منذ تلك الفترة يتغنون بأغنية وضع كلماتها وألحانها يوسف حجاج من سوسة، نستشف منها الطابع الصهيوني إذ يتمنى فيها المنشدون التحول برمتهم الى القدس .

تقول هذه الأغنية :

أنا وعدعت زيارة نابل ❊ يا ربّي إنت اللي تسهلّ
اللي تطلبلي، حاضر نعمل ❊ يا سيّد ربّي يعقب سلامة
اللي تطلبلي يحضر يا سيدّ ❊ فرّج على اللي قلبو مكيدّ
خلّيني نجي نزور ونعيدّ ❊ ونفرح بالسيد وكلامه
نفرح بالسيّد الغالي ❊ كل عام زيارتو تحلالي
طالب منك يا ربي العالي ❊ قومك سرايل علّي مقامه
طالب منك يا مولانا ❊ تخلّصنا من كل أعذاب
وتفرّح قلوب الحزانة ❊ وكل من زار تزهى أيامه
فرّحنا يا سير قاسينا ❊ وللقدس الكلّ تدّينا
عجايبك نحبّو تورينا ❊ بزكوة السيد صاحب الفخامة
بزكوة سيدي مولى الخصايل ❊ كامل في زين الفعايل
بالتوره على كل شيء طايل ❊ رِبّي يجاوب ويهب كلامه(75)

إذن نلاحظ من هذه الأغنية التوجه الصهيوني الذي اتخذته هذه الزيارة التي اندثرت مع استقلال البلاد وأصبحت بنابل وكأنها شيئ منسيّ، رغم محاولات ميخال سراف، أصيلة نابل، إحياء ذكرى يعقوب سلامة من خلال نشريات متحفها للعادات والتقاليد اليهودية ليهود تونس في اللدّ بإسرائيل . ذلك أن علاقة يهود نابل ويهود تونس عامة بهذا " الولي" مثل علاقتهم بسيدي محرز لم تكن لها أي صبغة دينية وإنما كانت ذات طبيعة انتهازية ونفعية.

هوامش :

1) cf. André chouraqui : La marche vers l'occident, les juifs d'Afrique du nord, Paris,1953,p63
2) cf. Mohamed hedi cherif : Pouvoir et société dans la Tunisie de hussayn ben Ali (1705-1740), Tunis, 1986.2 t,Tunis 1986

(3) عبد الواحد المكني : شتات أهل وسلات من 1762 حتى بداية القرن العشرين في تونس ، دار سحر للنشر، د.ت (1998).
(4) أندري شوراقي : نفس المرجع ،ص 82.

5) cf. Abdelhamid Hénia : propriété et strategies sociales à Tunis (XVIe- XIXe siècles) Tunis 1999,p.232.
6) cf. paul Sebag : les juifs de Tunisie au XIX siecle d'aprés J.J Benjamin II, in les cahiers de Tunisie , 28,1959.

(7) انظر مقالDurubطفي دائرة المعارف الاسلامية، النسخة الفرنسية، بريل، ج VII ،صص 473 –474.
(8) انظر جريدة « La Dépêche Tunisienne . بتاريخ غرة مارس 1936.

9) David cazès : Essai sur l'histoire des Israélites de tunisie, Paris, 1889,pp. 76 - 79.
10) Ilan Helévi: Question juive, Ed - Minuit,Paris ,1981, 372 P
11) Dr louis Frank : Tunis, Description de cette Régence, univers pittoresque, VII, Paris, 2850,p.96.
12) cf. Eusèbe Vassel : La littérature populaire des israélites Tunisiennes ,2 volumes, Paris, 1908,p.127
(13) نفس المرجع
(14) نفس المرجع
15) voir jules moutels : Rebbi Fradji Chaouat, in Revue Tunisienne, 1894.
16) voir Félix Allouche : rebbi youssef el Maaribi ,in Revue littéraire juive, 1928.
17) Annuaire Israélite de Tunisie , éd. Rictor Nattaf, Tunis,1949
18) voir Rodolphe Arditti : Rabbi Hai Taieb ,in Revue tunisienne, 1904.
19) voir felix Allouche : pélerinage à la ghriba, in evidences, 1951.

وانظر عملنا : يهود جربة الى حدود الأربعينات وأسطورة الغريبة، ملتقى البشير التليلي، ميدون ، جربة – ديسمبر 1990.

(20) صرح لي في السبعينات المغفور له موسى مادار، السكرتير الأول سابقا لجريدة " لابراس " التونسية بأن اليهودي التونسي إذا أقسم بالنبيّ موسى يمكن لك أن تشك في قسمه، ولكنه إن أقسم بسيدي محرز وبسيدي المنصف باي فإنه لا يحنث ولا يكذب .

(21) حول علاقة يهود القرنة واليهود التوانسة، انظر : André Chouraqui :op.cit , pp.261-301
David Cazès: op cit
René Arditti : aperçu historique sur la judaïsme Tunisienne, in chaloum, janvier 1927.
Paul Sebag : La Hara de Tunis , Paris , 1959, pp.89-92
ودراستنا : يهود تونس في بدايات نظام الحماية (1881–1911) مجلة الحياة الثقافية تونس عدد57،1990صص56–70.

22) Olfa Ben Achour : La condition des juifs tunisiens de 1881 à 1914, mémoire de maîtrise d'arabe, option histoire, paris IV - Sorboune, sous la direction de Jacques Fréneaux, septembre 1997,Ronéat,p.17
23) David Cazès: op. cit . p. 76-79
24) Paul Sebag : histoire des juifs de Tunisie des origines à nos jours,paris, l'harmatton, 1991,p.47.

(25) محمد الطالبي : الحرية الدينية بالأندلس و القاعدة والشذوذ، مجلة دراسات أندلسيّة عدد خاص 1،7، جانفي، 1992.
(26) الوزير السراج : الحلل السندسيّة في الأخبار التونسيّة، تقديم وتحقيق محمد الحبيب الهيلة دار الغرب الاسلامي ، بيروت 1984،جقق،ص364وص562.

27) voir : habib Jamoussi : le légendaire dans l'histoire des juifs de tunisie : exemple la hara de tunis, in Histoire communautaire, Histoire plurielle , la communauté juive de tunisie - Tunis , c. p.u :1999, pp. 91-99
28) Olfa ben Achour :op .Cit

(29) انظر روبار برنشفيك : تاريخ افريقية في العهد الحفصي من القرن 13 الي نهاية القرن 15م ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الاسلامي، بيروت 1988، ج أص448

30) Paul sebag : op: cit . p.47

(31) انظر : محمد بلخوجة : تاريخ معالم الايمان في التوحيد والتجديد، تونس 1358 هـ1939/م، ص126.

32) Roger -Hédi Driss: Manaqib sidi Mehrez Ibn khalaf, Alger, 1959.

(33) انظر عبد المجيد بن حمدة : سيدي محرز بن خلف وموقفه من الشيعة وأهل الذمة، سلسلة آفاق إسلامية ،عدد6، وزارة الشوون الدينية، تونس ، جانفي 1994، صص 146–147لا يذكر عبد المجيد بن حمدة في هذه الدراسة مصادره. ثم انه يداري الواقع عندما يقول بأن إقامة اليهود بالحارة "استمرت (...) آلى أيامنا "... والحال أننا نعلم بأن اليهود بدؤوا بمغادرة الحارة منذ سنة 1956، وغادروها تماما إثر أحداث نكسة جوان 1967 للتحول إما إلى فرنسا أو إلى إسرائيل .
انظر في هذا الشأن Doris Omsimon- Douat : immigrants d'Afrique du Nord en Israèl, évolution et adaptation, Paris, 1970,615 p

34) Cf. R . Bouquero de voligny: Tunis, derrière les murs , Tunis ,1922,pp87-88

(35) ويقصد بها في الواقع اسطمبول

36) Le comité judéo -musulman pour L'Indépendance (1921-1922) intervention présentée à l'occasion de la commemoration du 70 éme anniversaire du parti destour, mars 1990, ronéot.
انظر أيضا : الأرشيف الوطني، سلسلة الحركة الوطنية ، صندوق 2 ملف عدد8

37) L'activité sioniste dans la tunisie de l'entre-deux guerre (1920-1939),C.A.R, Université de Tunis , sous la direction de Bechir Tlii,tunis, octobre 1980,ronéot.

38) cf Abdelhamid Larguech : Les ombres de la ville, Pauvres, marginaux et minoritaires à tunis (XVIII é et XIX é siècles), Tunis,faculté des lettres de Manouba et C.P.U, 1999, pp,349-350.

(39) القاضي عياض : ترتيب المدارك في أعلام مذهب الإمام مالك،تحقيق أحمد بكير، بيروت، 1387/1967.

(40) ابن خلكان : وفيات الأعيان، القاهرة، 1310،ق،87

(41) الوزير السراج : الحلل السندسيّة في الاخبار التونسية، دار الغرب الاسلامي بيروت 3 أجزاء .أنظر بالخصوص ج I صفحات 557، 607، 829، 847، 848، 849، 850، 851، ج II صفحات 69، 188، 191، 193، 195، 197، 201، 214، 344، 364، 390، 445، 457، 486، 490، 532، 535، 562، 643، 655، 687، 702ج III صفحات 138، 234، 341، 342، 343، 344، 345 و347.

42) cf Jaques Véhel: grana et Touansa ou les deux communautés juives de Tunis, 1921, manuscrit

لقد مكنتنا ألفة بن عاشور مشكورة من نسخة مصورة من هذا المخطوط

43) cf , Robert Attal et Claude Sitbon : Regards sur les juifs de Tunisie, paris, Albin Michel, 1979, p 12.

44) Cf,G, Loth : "Arnoldo Soler , Chargé d'affaires d'espagne à Tunis et sa correspondance (1808- 1810), dans la Revue Tunisienne, 1906, pp.147-148.

(45) انظر الهامش رقم 42

(46) نفس المرجع

47) Paul Sebag: Tunis, Histoire d'une ville, paris ,L'harmatton, 1998.

(48) نفس المرجع .

49) Cf, Jaques Taïeb : Etre juif au maghreb à la veille de la colonisation . Paris Albin Michel ,1994,p,36.

(50) الارشيف الوطني بتونس (أ.و.ت)؛ سلسلة D صندوق 221 ملف 14 وثيقة بتاريخ 6 جويلية 1940 عدد318.

(51) انظر الهامش عدد17.

52) l'intransigeant, 3 oct 1920

(53) انظر دراستنا : يهود مدينة نابل خلال فترة الحماية ضمن كتاب " الوطن القبلي في الماضي والحاضر – الندوة الأولى حول تاريخ الوطن القبلي –نابل – مارس 1993.

(54) أ.و.ت: سلسلة D صندوق 221، ملف 14 ، تقرير كومبينا compena بتاريخ 19 أكتوبر 1935.

(55) نفس المصدر مراسلة بتاريخ 27 أكتوبر 1934.

(56) نفس المصدر محضر جلسة اجتماع هيئة الصندوق ليوم 13 جانفي 1935.

(57) مرسوم 19 ماي 1948 الصادر بالرائد الرسمي بتاريخ 28 ماي 1948.

(58) انظر جريدة La bataille بتاريخ 28 جانفي 1937 و4مارس 1937.

(59) أ.و.ت: سلسلة Dصندوق 221 ملف 14 مراسلة المراقب المدني بقرمبالية بتاريخ 23 أوت 1937.

(60) نفس المصدر، رسالة اسحاق مامو الى المقيم العام مارسال بيروطون بتاريخ 15 مارس 1935.

(61) يقول روبار عتال وكلود سيطبون في تأليفهما المذكور أعلاه بأن إسحاق مامو اعتكف في بيته أثناء التواجد الألماني بتونس، وخاصة بنابل فيما بين نوفمبر 1942 وماي 1943 وترجم كتاب "حب الوطن" لإبراهام مابو Abraham Mapou من الفرنسيّة الى العبرية "دون أن يتعرض الى أي مضايقات" .

(62) انظر جريدة "الفجر" (عبرية) ليومي 3 أوت و12 سبتمبر 1913.

63) Cf, Jaques Véhel : op. cit (manuscrit) R. Attal / cl . Sitbou : op . cit, p12

وينص هذا الاتفاق بصفة عامة على اعتبار كل يهودي قادم من أوروبا قرنياً وكل يهودي ينتمي الى العالم العربي الاسلامي تونسياً .

(64) أ.و.ت سلسلة D صندوق 221 ملف 2/14، وثيقة عدليّة رقم 334.

(65) نفس المصدر : رسالة قاريلة الى المقيم العام بتاريخ 16 جوان 1938

(66) نفس المصدر . رسالة عامل نابل، حسني حسن عبد الوهاب بتاريخ 23 جوان 1938.

(67) نفس المصدر : رسالة المراقب المدني بقرمبالية بتاريخ 23 أوت 1937.

(68) نفس المصدر : تساءل المقيم العام في هامش رسالة المراقب المدني المؤرخة في 2 جويلية 1938:" لماذا لم يقع تطبيق اقتراح سنة 1937؟"

(69) نفس المصدر : تقرير فيتوسي بتاريخ 7 ماي 1940.

(70) نفس المصدر : رسالة مدرخاي خشخاش بتاريخ 28أفريل 1940.

(71) نفس المصدر: رسالة اسحاق مامو بتاريخ 17 أفريل 1940

(72) نفس المصدر ونفس الرسالة.

(73) نفس المصدر : رسالة قايد نابل بتاريخ 11 مارس 1940.ورسالة المراقب المدني بقرمبالية بتاريخ 14 ماي 1940.

(74) أ.و.ت سلسلة E صندوق 31 أوت ، 1948و7 جانفي 1949.

(75) مأخوذة من نسخة بالعبري، عربية على ملكنا .

أولياء تونس من خلال كتاب : تاريخ الدّولتين الموحّديّة و الحفصيّة

صالح العسلي*

في الوقت الذي بسط فيه الحفصيون نفوذهم نهائيا على أفريقية واستأثروا بحكمها (627–976/1230–1569)، كانت الحركة الصوفية تضم في مناطق متعددة من البلاد، وعلى امتداد ثلاثة قرون ونصف عددا كبيرا من المتصوفة البارزين(1).

وقد زاد عدد هؤلاء المتصوفة ونما، على امتداد فترة حكم الحفصيين، بصفة ملفتة للنظر سواء في عاصمتهم تونس أو في داخل البلاد وخاصة في المنطقة الممتدة من القيروان إلى الساحل وغيرها، وهو ما دعا الشيخ سالم القديدي (تـ699/1299) من أقطاب متصوفة القرن السابع الهجري بمنطقة الساحل التونسي إلى أن يجيب شيخه أبا هلال السدادي الذي قال له:

" امش إلى منزلك وافتح زاوية ينتفع الناس على يديك "

بقوله :

" يا سيدي إني لا أقدر على ذلك ولا أطيقه، لأن الساحل عامر بأولياء الله تعالى وفيه طوائف"(2).

وكان هؤلاء الصلحاء يحظون باحترام الأمراء الحفصيين(3) واعتقاد العامة في كراماتهم(4).

لقد حاولنا تتبع أخبار هؤلاء الصالحين والصوفية الواردة في كتاب : " تاريخ الدولتين، الموحدية والحفصية " حتى نتعرف إلى كيفية اهتمام المؤرخين بهذه الفئة من الناس وطريقة معالجتهم لأخبارهم وأحوالهم فيما صنفوا ووضعوا من كتب تاريخية، ذلك أن كتب المناقب والطبقات والفهارس والرحلات التي دونت لتلك الفترة كانت ضنينة بأخبارهم غير مستوفية، في نظرنا، لحقهم وبما يتناسب مع عددهم الهائل. كذلك نذكر أنه من بين الأسباب التي دعتنا إلى اختيار كتاب " تاريخ الدولتين" للقيام بهذه المحاولة هو أنه آخر أثر وضعه مؤلف معاصر للدولة الحفصية.

فمن بين الكتب التي أرّخت للدولة الحفصية نجد مصدرين أساسين: عاش صاحب الأثر الأول في بداية الدولة الحفصية، وبذلك اعتبره المؤرخون أقدم مرجع ونعني به عبد الرحمان ابن خلدون(5) (732–808/1332–1406) صاحب كتاب : " العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العجم والعرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"(6) وقد خصص الثلث الأخير من كتابه لتاريخ المغرب العربي وخاصة الدولة الحفصية وذلك في الجزئين الأخيرين السادس والسابع من كتابه المذكور. ولكن هذا القسم جاء خاليا من كل إشارة إلى أخبار هؤلاء الصوفية(7).

أما الكتاب الثاني فهو : "تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية "(8) الذي توقف صاحبه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم ابن اللؤلؤ الزركشي(9) عند أحداث سنة 882/1447 والذي بانقطاعه ضلت السبل وعميت المسالك(10)، وقد احتوى على ذكر أخبار بعض هؤلاء الصلحاء، سنفصل فيه القول فيما يلي من البحث.

---

* باحث.

ويندرج ضمن هذين الأثرين كتابا :

– " الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية "(11)، لأبي العباس أحمد بن حسين بن علي ابن الخطيب ابن القنفد القسنطيني (ت 810/1409).

– "الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية"(12) لأبي عبد الله عمر بن الشماع(13) الذي وضعه سنة 861/1488.

و"هما كتابان مفيدان لمقابلة الأحداث أو لتوفير بعض المعلومات التكميلية"(14)، ولكنهما يكادان يكونان خاليين أيضا من كل إشارة إلى هؤلاء الصلحاء الذين عمرت بهم البلاد في تلك الفترة.

وبالإضافة إلى الكتب التاريخية المذكورة نجد أخبار الدولة الحفصية مبثوثة هنا وهناك في كتب المناقب والتراجم والسير والفهارس وكتب الرحلات. فهل اعتنت هذه الكتب بأخبار الصوفية والصلحاء؟

– أما كتب مناقب صلحاء تونس في هذه الفترة فتكاد تكون مفقودة عدا ما جاء في كتاب معالم الإيمان(15) الذي اهتم بالأساس بأهل القيروان ومن زارها وحل بها. وكتاب "رجال الشرف" للهواري وهو مفقود.

– أما كتب التراجم والسير التي أرخت للرجال الذين عاصروا الفترة الحفصية سواء منهم المشرقيين أو المغاربة مثل:

الغبريني(16) (تـ 714/1315) صاحب كتاب : " الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية". ابن شاكر الكتبي (17) (764) صاحب" فوات الوفيات، والصفدي (18) (ت 734) صاحب الوافي بالوفيات وابن فرحون (19) (تـ799/1379) صاحب الديباج المذهب وابن حجر العسقلاني (20) (ت852/1449) صاحب الدرر الكامنة والسخاوي(21) (ت902/1497) صاحب الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع. وابن القاضي (22) (ت 960/1025) في درة الحجال بأسماء الرجال، والتمبكتي(23) (تـ1036/1627) صاحب نيل الابتهاج.

فقد احتوت هذه المصنفات على تراجم عدد كبير من أهل أفريقية الذين عاشوا في الفترة الحفصية سواء منهم من ذاع صيته أو من خمل ذكره مع تركيز خاص على العلماء وفقهاء المالكية الذين عاشوا في تلك الفترة، ولكن ما تضمنته من أخبار لا يشفي الغليل فيما يتعلق ببحثنا.

أما كتب الرحلات فهي بدورها لا تسعفنا بالشيء الكثير في عنايتها بالتاريخ لهؤلاء الصلحاء إذ أن رحالة تلك الفترة اهتموا جميعا على قدر مختلف من الإيجاز والتفصيل بما يهم المناخ العام الذي كان يعيش فيه الناس في تلك الفترة، بالأخص وصف الجو العلمي السائد آنئذ وما كان يسترعي انتباههم بالخصوص أسماء الرجال الذين التقوا بهم مقتصرين على بعض التواريخ والإشارة إلى أهمية بعض المدن، ونذكر من هذه الرحلات :

التيجاني (24) أبو عبد الله (ت 708/1337)، صاحب "رحلة التيجاني" وابن رشيد (25) (ت 721/1321) في كتابه "ملء العيبة"، وابن بطوطة (26) في رحلته (ت 721/1321) والبلوي (27) (تـ721/1321) في كتابه : " تاج المفرق في تحلية علماء المشرق".

ونظرا إلى أن الزركشي هو آخر مؤلف معاصر للدولة الحفصية وقد امتاز عن بقية المصنفات الأخرى بذكر عدد من الصلحاء فقد اخترناه كما بينا لتتبع أخبار هؤلاء من ناحية، وللنظر في كيفية معالجته لأحوال المتصوفة مع أنه مصنف تاريخي غير مختص في المناقب ولا في الطبقات.

فمن هو صاحب هذا الكتاب ؟ ومن هم المؤرخ لهم من الصوفية ؟ وكيف تمت الإشارة إليهم ؟

التعريف بالمؤلف :

لم نجد في كتب التاريخ ما يسمح لنا بالتعريف به ولا بأسرته. كما لم يثبت عند أي من الدارسين تاريخ ميلاده، والأرجح أنه ولد بين نهاية خلافة أبي فارس عبد العزيز 796–837 وبداية خلافة حفيده أبي عبد الله محمد المنتصر 837–839 وذلك اعتمادا على ما ذكره الزركشي نفسه في آخر كتابه الموسوم: "ببلوغ الأماني" حيث يذكر جملة من أساتذته الذين كانوا يزاولون التدريس سنة 840 وقد يكون أصله من لؤلؤة بجاية.

يذهب البعض إلى أنه كان عدل إشهاد في ديوان الوثائق في البلاط الحفصي – دون تبيين عدد الخلفاء الذين خدمهم – وأنه كان في الخدمة خلال فترة حكم السلطان أبي عمرو عثمان.

ولم يثبت عند أحد تاريخ وفاته بالتحديد ويرجّح أغلب الدارسين أنها كانت في سنة 932/1525 سنة وفاة محمد بن الحسن الحفصي.

الكتاب :

يمثل الأنموذج الكامل للحوليات الجافة ذات المادة الغزيرة نسبيا. وقد تناول الكتاب بالدرس في قسمه الأول الحركة الموحدية ودولة بني عبد المؤمن ثم انتقل بسرعة إلى بني حفص

واهتم بتاريخهم لا غير إلى أوائل سنة 1477/882 من عهد السلطان عثمان ثم توقف بسرعة عند ذلك الحد وكأن الكتاب لم يكتمل. وتكمن أهمية الكتاب في صبغته الإخبارية التي تكاد تكون فريدة من نوعها بالنسبة إلى القرن الخامس عشر الميلادي ببلاد المغرب، فلولاه لما عرفنا أي شيء تقريبا عن تاريخ أفريقية والمغرب الأوسط في القرن الأخير من العصر الوسيط. وفي الجملة فإن الكتاب يعتبر ثمينا باعتبار أن ما ورد فيه يعتبر ضروريا لمعرفة التاريخ العمراني للعاصمة الحفصية، وثمينا أيضا نظرا لما أتى به من عنصر جديد يتمثل في الفقرات التي خصصها لذكر الوفيات من علماء وقضاة صوفية.

فمن هم هؤلاء المتصوفة ؟ وكم عددهم ؟ وكيف ورد ذكرهم في تاريخ الدولتين ؟ وما هي الفترات التاريخية التي عاشوا فيها ؟ وأين عاشوا ؟ ومن أين جاؤوا ؟ وأين دفنوا عند مماتهم ؟ وما هي آثارهم ؟ وهل دونت مناقبهم ؟

تجدر الإشارة في البداية إلى أن النص في هذا الكتاب كان يراوغنا كلما أمسكنا بأحد خيوطه اعتبارا لتعارض أهداف النص المكتوب مع الفرضيات المطروحة ونظرا لاستمرار عمليات التركيب وإعادة التوظيف الذي رمنا إخضاع النص له. وعلاوة على هذا وذاك، فإن كل الفرضيات التي سنقدمها تبقى هشة ولا تخلو من الجزئية نظرا لمحدودية المدونة.

إن عدد من ذكر الزركشيّ أسماءهم في هذا الكتاب وخصهم بالذكر من الصوفية لا يتجاوز تحديدا خمسة وثلاثين اسما منهم غير أنه اقتصر على تاريخ وفاة ستة عشرة منهم فقط، أما بقية الأسماء الأخرى فقد ذكرها عرضا (أنظر الجدول الوارد في آخر هذا البحث).

وتبدأ القائمة بأبي مدين شعيب(28) المتوفّى سنة 590هـ وتنتهي بأحمد ابن أبي زيد دفين المنستير(29) سنة 869 هـ وبذلك تكون القائمة قد غطت فترة زمنية تزيد عن قرنين وثلاثة أرباع القرن أي 279 سنة بالضبط. وإذا استثنينا أبا مدين شعيب نجد البقية كلهم قد عاشوا في عهد الدولة الحفصية في مختلف مراحل حياتها.

لقد ذكرهم الزركشي، كما سبق أن أشرنا، عند ذكر تاريخ وفاتهم كما هو الشأن المتعارف عليه في كل الكتب التاريخية التي اتخذت الحوليات منهجا. ولم يشذ الزركشي عن هذه القاعدة أي ذكر الشخص بمناسبة التأريخ لوفاته بدون أن يتبع ذلك بأية معلومات أخرى، إلا فيما يتعلق بعلي بن المنتصر الصوفي(30) الذي أفاض نسبيا في ذكر مناقبه بالنسبة إلى الآخرين. فنراه يذكر بعض صفاته ويورد بعض ما كتبه لوما على القاضي ابن عبد السلام وعلى الخليفة نفسه.

وكان الزركشي يطلق على الصوفية جميعهم صفة الشيخ الصالح فقط ولربما خص المنتصر الصوفي بكلمة الإمام وخصّ أبا حفص عمر الركراكي(31) بكلمة استعارها من عهد طبقة زهاد القيروان وصوفيته وهي المرابط.

أما صفة الولي فنراه شحيحا بها وكأني به يتحرّج من استعمالها ولعلها لم تكن رائجة في عصره ولعلها كانت مرتبة لا يبلغها إلا الخاصة إذ لا يطلقها إلا على أربعة فقط من بين كل أفراد القائمة وهم :

أبو مدين شعيب والمرجاني والجبالي وابن عروس.

وأغلب هؤلاء الستة عشر إذا ما استثنينا الأول والأخير أي أبا مدين دفين تلمسان وأحمد بن أبي زيد دفين المنستير، هم مدفونون في تونس ثلاثة بالجلاز، أو بضواحي تونس القريبة : واحد بمرناق وستة في جبل المرسى جراح بجبانة السادة الأخيار– سيدي عبد العزيز اليوم – وهناك واحد مدفون في بيته بباب الجديد بتونس وهو أبو هلال عياد وثلاثة بزواياهم وهم ابن عروس بالقصبة وسيدي فتح الله بجبل الجلود وسيدي الظريف بجبل المرسى.

ويمكن أن نستنتج من هذا أن عادة دفن بعض الصالحين في بيوتهم أو في زواياهم لم تكن شائعة في تلك الفترة.

وعلى ذكر الزوايا يجدر القول هنا بأن هذه الكلمة كان لها في تلك الفترة استعمال آخر ولها مفهوم يخلو من هالة القدسية التي تحاط بها والتي ستبدأ في اكتسابها بدءا من القرن العاشر الهجري/السادس عشر ميلادي تقريبا وما بعده بانتشار الطرقية في بلادنا. فمن استعمال الزركشي لها في كل السياقات في كتابه تبدو هذه الكلمة لا تعني بالضرورة مقام الولي الصالح أو التربة التي تشيد له بعد وفاته ذلك أن كل الزوايا المذكورة وهي أربعة فقط شيّدت من قبل الأمير في حياة الولي نفسه وليس من الضروري أن يدفن فيها عند مماته فالمرجاني مثلا دفن في الجلاز رغم أنه كانت له زاوية يسكن فيها في حياته.

فالزاوية تعني في تلك الفترة بالأساس الفندق الذي يأوي إليه المسافرون للاستراحة، فالزركشي يقول عند الحديث عن مآثر الأمير أبي فارس(796هـ–837هـ) : "ومنها بناؤه للزاوية التي بحومة الداموس خارج باب علاوة المعرف بالشيخ الصالح سيدي فتح الله جعلها ملجأ للواردين من تلك الجهة إذا لم يقدروا على الوصول إلى المدينة. كما بنى أبو فارس زاوية باب البحر

وزاوية خارج باب سعدون" كما بنى أبو عمرو عثمان (389هـ/893هـ) زاوية الفندق فوق غابة شريك قبلي زغوان وزوايا عين زميت والمنيهلة وعرباطة وسكرة والتومي(32).

والأغرب من ذلك فإننا نجد من الصلحاء أنفسهم من يستهجن هذه الكلمة ويحذر من سكنى الزوايا. يقول محمد الظريف الولي الصالح :

إن الزوايا بدع للهموم
وربما تفضي إلى الهاوية
زوت عن السنة عمارها
ومن أجل ذلك سميت الزاوية(33)

وجاء في مناقب السيدة المنوبية :

حكي عن سيدي أبي عبد الله محمد المرجاني أنه أتى إليه بعض المريدين وقال له : أوصني يرحمك الله، فقال له : أنهاك عن ثلاث وأوصيك بثلاث. فأما الوصية فعليكم بتقوى الله ولا تخف أحدا وعليك بطريق الرشاد وعليك بسنة الله ورسوله. وأما الذي أنهاك عنه فإياك وخلطة أفراخ الزنا. فقال له : ومن هم؟ فقال : الوساوس سكان الزوايا وسكان المدارس فهم إخوة الأبالس(34).

ومما قد يؤيد هذا الافتراض أن الزركشي لا يطلق على ما نسميه اليوم مقام الولي الصالح محرز بن خلف أو زاوية سيدي محرز– وهي التي كما نعلم كان الملوك الحفصيون يحيطونها بهالة كبيرة من الاحترام والتبجيل إذ هي تضم رفاة أفراد هذه السلالة بل نراه يطلق عليها اسم دار الولي الصالح فقط(35).

أغلب الصوفية المذكورين في تاريخ الدولتين من تونس ما عدا من شذ منهم مثل أبي مدين شعيب أصيل الأندلس وكذلك أبو سعيد الباجي وسيدي فتح الله الذي يطلق عليه لقب العجمي والذي يرجح بأن أصله من خوارزم.

علاقة الأولياء بالإدارة الحفصية :

يبدو بداهة أن ما يجمع بين هؤلاء المذكورين هو علاقتهم بالسلطان–وهي فرضية قد تبدو متسرعة وتستحق مزيدا من البحث والفحص ولكنها أمر وارد، فهي تقريبا تكاد تكون القاسم المشترك بينهم أو على الأقل بين ثمانية منهم أي الثلثين، إذ الأرجح ان الزركشي قد اعتمد في ذكرهم على ما توصل إليه من وثائق وهو الذي كان يشغل خطة عدل إشهاد في البلاط الحفصي.

فهذا أبو مدين شعيب يذكره الزركشي ويحدد تاريخ وفاته بمناسبة استدعاء الخليفة له إلى مراكش لما اشتهر من أمره ببجاية(36).

أما أبو سعيد الباجي فيعود ذكره في تقديرنا إلى أن أبا العلاء الموحدي الذي كان له اعتقاد كبير في الأولياء والصالحين كان يتقرب إليه بتقديم العروض والهدايا المختلفة وكان هذا الولي يرفضها(37)، وكذلك الشأن تقريبا بالنسبة إلى تلميذه أبي هلال عياد.

أما أبونا عبد الله وهو مخلوف بن علي الهواري النائلي فربما ذكره لأنه كان مكلفا بتموين المريدين(38). أما الصقلي فقد يكون ذكره نظرا إلى أنه كان راوية لخبر يتعلق بالمهدي بن تومرت وقد أشار إلى ذلك في بداية الكتاب(39).

أما المرجاني فيكفي أنه رشح أحد الأمراء الذي رباه هو في كنفه بعد قتل والده وظهور الدّعي في تونس لولاية العهد وقد استجاب له السلطان، وعلاقة هذا الولي بالسلطان أوضح من أن يعرف بها(40).

أما أبو عبد الله الزبيدي فقد يكون ذكره لشهرته إذ أنه بمناسبة ذكر وفاة هذا الولي ودفنه بجبانة السادة الأخيار بالمرسى نرى الزركشي يستطرد ليذكر لنا كل من دفن هناك من الأخيار(41).

أما علي المنتصر الصوفي فيكفي أن نراجع الكتاب لنعرف أنه كانت له حظوة خاصة لدى السلطان وكان يتجرأ على تعنيف القاضي ابن عبد السلام جهارا وتوجيه اللوم مباشرة إلى الأمير(42).

أما أبو عبد الله محمد الظريف فلا أظن أنه ذكره لظرفه فقط بل قد يكون ذكره لشهرته أو لعلاقة الخليفة به وهو ما لم يثبت لدينا.

أما سيدي فتح الله، فالزركشي يذكر أن الخليفة أبا فارس عبد العزيز هو الذي بنى زاوية لهذا الولي في حياته في جبل الجلود(43).

أما أبو الحسن علي الجبالي فلم نوفق في إثبات علاقته بأحد أجداده الذي يحمل نفس الاسم والذي ذكر صاحب الفارسية بأنه كان مؤدب أحد الخلفاء الحفصيين.

أما سيدي أحمد عسيلة فلصداقته الحميمة بسيدي ابن عروس بملازمته له وأيضا ربما لعلاقته الوطيدة بالسلطة وقد يكون هذا هو السبب في قتله من قبل أحد الأعراب في سبخة سيجوم(44).

أما الولي أحمد بن عروس فعلاقته بالدولة الحفصية أشهر من أن يعرف بها.

أما الصلحاء أبو حفص عمر الركراكي وأحمد بن أبي زيد وأبو علي حسن الزنديوي فلم نتمكن من إثبات صلتهم المباشرة بالسلطة.

فهل تكفي العلاقة التي ذكرنا – إن صحت – والتي تمثل الخيط الرابط بين كل من أرخ لهم الزركشي في كتابه، بأن تبرر اقتصاره على هذه الأسماء فقط دون غيرها، وهل اعتبر الزركشي هذه العلاقة فعلا مقياسا لهذا الاعتناء الذي أولاه لهم من بين العدد الهائل والكم الوفير للأولياء والصالحين الذين عاشوا في فترة تناهز الثلاثة قرون ؟ أم إن هذا الاختيار جاء اعتباطيا نظرا إلى أن هم المؤلف الأول ليس تدوين وحصر مناقب الاولياء وإنما هو كتابة التاريخ الرسمي للسلالة الحفصية ؟ أم هل إن عدم توفر كتاب يعتني بمناقب صلحاء تونس على غرار ما فعله صاحب كتاب معالم الإيمان مع أولياء القيروان هو السبب الحقيقي لعدم ذكر أسماء بعض الأولياء المشهورين في ذلك العصر؟ أم إن عادة تغليب العلماء على أسماء الصوفية في كتب التاريخ كان لها مفعولها على الزركشي؟

ومهما كانت الأسباب الداعية إلى هذا النسيان، فإننا نرى ان الزركشي لم يوف صلحاء عصره حظهم ولا يشفع له في هذا إلا أن يكون الكتاب وصلنا ناقصا. إذ أنه لو لم يذكر هؤلاء الستة عشر ما تجرأنا على نقده ولاعتبرنا ذلك مجرد اختيار ولا حق لنا في تقييد حريته في الكتابة. وقد سبقه إلى ذلك ابن خلدون الذي بالرغم من اعتقاده بالتصوف وتأليفه كتابا في ذلك لم يذكر أحدا منهم.

ولا غرابة إذن أن يكون الكتاب قد وصلنا ناقصا وإلا فكيف نفسر عدم تعرض الزركشي لنزول النصارى بتونس سنة 668/1270 والحال أنه أشار إلى نزولهم بمصر قبل عشرين سنة خلت، مع الإشارة هنا إلى أن صاحب الفارسية قد ذكر ذلك(45).

فهل يعقل أن يهمل الزركشي الحديث عن أهم حركة صوفية ظهرت في تونس في تلك الفترة ولا يشير لا من قريب ولا من بعيد إلى قطب هذه الحركة التي ستصبح ظاهرة اجتماعية ذات دلالة في حياة البلاد التونسية، ولم يكلف نفسه حتى عناء تدوين تاريخ وفاة صاحب هذه الطريقة وأعني أبا الحسن الشاذلي (ت656 هـ). ولعل من يلتمس له عذرا في ذلك يقول إنه اقتصر على ذكر من توفّوا بتونس، لكن التعليل لا يصح إذ نراه يؤرخ لوفاة سبعة علماء توفّوا خارج تونس ولا ينتمون إلى هذه الديار.

ومما يزيد الأمر غرابة أن المعايير التي ذكرنا منذ قليل بخصوص اقتصاره على ذكر من كانت لهم علاقة بالسلطة تنطبق على أبي الحسن الشاذلي، فقد استدعاه أبو زكريا الحفصي إلى قصره لمناظرة العلماء لما وشى به ابن البرا. كما تتمثل هذه العلاقة بصفة أوضح عندما توطدت العلاقة بين هذا الولي وبين الأمير اللحياني شقيق أبي زكريا الذي شفع في أبي الحسن وأخرجه من السجن وأكرمه بل أصبح من مريديه(46).

كما لا يفوتنا هنا أن نسجل بأن الزركشي لم يهتم بذكر صوفية الأندلس ولم ينزلهم المنزلة التي يستحقون فيعاملهم معاملة النكرات عندما يذكرهم، فهل كان هناك تنافر في عهده بين صلحاء تونس والدخلاء من الأندلسيين؟ فهو يقول: "في سنة 647 توفي المولى أبو زكرياء يحيى صاحب تونس في محلته بظاهر بونة ودفن من الغد بجامع بونة إلى جانب الشيخ الصالح أبي مروان"(47) فقط. والحال أن الغريني يقول إن مقام هذا الولي الصالح عبد الملك بن مسرة اليحصبي القرطبي هو أحد الأماكن الأربعة التي يستجاب فيها الدعاء(48).

وكما يعامل ابن مسرة نراه يعامل ابن سبعين بنفس الطريقة إذ يذكر اسمه عرضا بمناسبة قدوم بيعة مكة على المستنصر الحفصي سنة 650 هـ والحال أن عبد الحق بن سبعين هو الذي حرر هذه البيعة ولربما هو السبب من ورائها(49).

ولعل عدم اهتمامه بأبي علي النفطي 610 هـ وعدم ذكره له في كتابه مع شهرته في البلاد التونسية ينم عن العداوة التي كانت قائمة في ذلك الوقت، أي في أوائل الدولة الحفصية بين الموالين للموحدين والمناصرين للحفصيين وقد اتهم الدهماني الموحدين بسمّ أبي علي النفطي وقد تعرض لطفي عيسى لذلك في مقال نشرته مجلة "إبلا"(50). وإذا كان لنا أن نخرج بنتيجة من خلال هذا العرض فإننا نعتبر كتاب : تاريخ الدولتين عينة ممثلة للكتابة التاريخية في عهد الدولة الحفصية، وإذا اعتبرنا أنه ليس كل ما يحدث في التاريخ ذا أهمية تاريخية بالنسبة إلى المؤلف، ولا وجود في الممارسة الفعلية لكتابة التاريخ للأحداث المحضة، ذلك أن الحدث ينتقى طبقا لما له من علاقة وثيقة بما تعتبره كتابة التاريخ، الرسمي، وحدة عملها الأساسية وفي هذه الحالة تتمثل هذه الوحدة في "التأريخ للدولة" وكتابنا هذا أبرز مثال على ذلك إذ هو يحمل اسم تاريخ الدولتين، ويؤرخ لسلالة من السلالات، ونظرية الإعتناء بالسلالة في الكتابة التاريخية تخضع هي ذاتها لتحديد مفاهيمي دقيق يمكن توضيحه بالرجوع إلى ابن خلدون، فالدولة والعاهل في نظر أغلب المؤرخين العرب والمسلمين شيء(51) واحد فتاريخ الدولة عند الزركشي إذن هو عبارة عن تعداد ملوك السلالة بالتسلسل.

رقم تسلسلي	اسم الولي الذي خصه الزركشي بالذكر	صفحة الكتاب	النعت الذي يطلقه عليه	سنة الوفاة	مكان الدفن
1	أبو مدين شعيب	35	الشيخ الصالح الولي القطب	590	بالموضع المعروف بالعباد بتلمسان
2	أبو سعيد الباجي	58	الشيخ الصالح	628	دفن بالجبانة المعروفة بجبل المرسى بمقربة من المنارة
3	أبو هلال عياد	72	الشيخ الصالح الحاج	630	دفن بالجبانة المعروفة به
4	أبونا عبد الله *عبد الله مخلوف بن علي الهواري النائلي	79	الشيخ الصالح	659	دفن بجبانة الشيوخ بالمرسى
5	أبو عبد الله محمد الصقلي	81	الشيخ الصالح المعروف بالصقلي	660	المدفون بأبر من عمل مرناق إحدى قرى تونس
6	أبو علي حسن الزنديوي	107	الشيخ الصالح الورع	686	قرب جبانة السادة الأخيار بمرسى جراح
7	أبو محمد عبد الله المرجاني	113	الشيخ الولي الصالح	699	دفن بجبل الجلاز
8	أبو عبد الله محمد القرشي الزبيدي	156	الشيخ الصالح	740	جبانة السادة الأخيار
9	علي بن منتصر الصوفي	157	الشيخ الصالح الإمام	742	دفن بالجلاز
10	أبو عبد الله محمد الظريف	227	الشيخ الصالح	787	بزاويته المعروفة به بجبل المرسى
11	سيدي فتح الله	280	الشيخ الصالح	847	بزاويته قرب جبل الجلود
12	أبو الحسن علي الجبالي	281	الشيخ الولي الصالح	848	بجبل المرسى بطرف جبانته
13	سيدي أحمد عسيلة	302	الشيخ الصالح	865	الجلاز
14	أحمد بن عروس	309	الشيخ الولي الصالح	868	بزاويته حيث كان استقراره (تونس قرب القصبة)
15	أبو حفص عمر الركراكي	310	الشيخ المرابط	869	جبل المرسى
16	أحمد بن أبي زيد	310	الشيخ الصالح	869	المنستير

الهوامش :

(1) برنشفيك : تاريخ إفريقية في العهد الحفصي، تعريب حمادي الساحلي، نشر دار الغرب الاسلامي، بيروت 1988 – ج 2، ص 337، ونشير إليه في الصفحات القادمة ببرنشفيك فقط.
(2) ابن ناجي: معالم الإيمان، نشر المكتبة العتيقة، تونس ط1993/2.ج 4، ص 51، ونشير إليه في الصفحات القادمة بالمعالم.
(3) انظر على سبيل المثال : ابن قنفذ : الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، ص 146، 147، 148، 163، ونشير إليه في الصفحات القادمة بالفارسية فقط.
(4) المصدر السابق، ص 103.
(5) الزركلي : الأعلام، القاهرة، سنة 1954، ج 4، ص 106، ونشير إليه في الصفحات القادمة بالأعلام فقط.
(6) انظر طبعة دار الفكر، بيروت ط 1996/3.

(7) Marçais (G) : Revue Africaine, 1918, pp 129-130.

(8) طبع الكتاب ثلاث طبعات، كانت الأولى سنة 1289 بالمطبعة الرسمية التونسية والثانية سنة 1966 والثالثة سنة 1998

(9) الاعلام ج 6 – ص 192.

(10) برنشفيك ج 2 – ص 13.

(11) تحقيق الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي – نشر الدار التونسية للنشر تونس سنة 1968.

(12) نشره عثمان الكعاك في طبعة أولى سنة 1963 ثم الطاهر المعموري في ط2 نشر الدار العربية للكتاب تونس سنة 1984.

(13) انظر ترجمة الشماع وتاريخ وفاته المختلف حولها في مقدمة الطبعة الثانية.

(14) برنشفيك ج 2 ص 13.

(15) معالم الايمان في معرفة أهل القيروان صنفه أبو زيد عبد الرحمان الدباغ (تـ 696) وأكمله أبو القاسم بن عيسى بن ناجي (تـ 839)، طبع تونس، المطبعة الرسمية سنة 1320 ثم المكتبة العتيقة تونس 1968 ثم سنة 1993.

(16) أبو العباس أحمد، الأعلام ج 1 ص1، طبع الكتاب طبعة ثانية بتحقيق عادل نويهض سنة 1973 نشر دار الآفاق بيروت.

(17) المصدر السابق ج 7، ص 25.

(18) نفس المصدر ج 2، ص 364.

(19) ابراهيم بن علي : المصدر السابق ج 1، ص 47، طبع الكتاب طبعة ثانية بالقاهرة، دار التراث بدون تاريخ بتحقيق محمد الأحمدي أبو النور.

(20) أحمد بن علي : المصدر نفسه ج 1 / 173 . طبع الكتاب في 4 أجزاء بحيدرآباد سنة 1348.

(21) محمد بن عبد الرحمان، المصدر السابق، ج 7 ص 67، طبع الكتاب بالقاهرة، (12 جزء) سنة 1353.

(22) أبو العباس أحمد المكناسي، الأعلام ج 1، ص 225، نشر المكتبة العتيقة تونس سنة 1971 وهو في ثلاثة أجزاء.

(23) أحمد بابا التمبكتي، الأعلام ج 1، ص 98. طبع الكتاب على هامش كتاب الديباج المذهب بالقاهرة سنة 1329.

(24) لم يذكره صاحب الأعلام وطبعت الرحلة بتونس مرتين بتقديم حسن حسني عبد الوهاب الأولى سنة 1958 والثانية سنة 1981 بالدار العربية للكتاب.

(25) محمد بن عمر، الأعلام، ج 7، ص 204، نشرت الدار التونسية للنشر أجزاء منها سنة 1980.

(26) محمد بن عبد الله، الأعلام (79 / 1376)، ج 7، ص 114.

(27) خالد بن عيسى، المصدر السابق ج 2، ص 339. نشرت الرحلة بالمغرب بتحقيق حسن السائح، بدون تاريخ.

(28) تاريخ الدولتين، ص 35.

(29) المصدر السابق، ص 310.

(30) المصدر السابق، ص 157.

(31) المصدر السابق، ص 310.

(32) نفس المصدر، ص 234 وأنظر ص 270.

(33) البهلي النيال : الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي، تونس 1965، ص 269.

(34) نفس المرجع، ص 265.

(35) نفس المرجع، ص 296 – 297 – 301 – 303.

(36) نفس المصدر، ص 35.

(37) برنشفيك : ج 2، ص 337.

(38) المصدر السابق، نفس الجزء، ص 343.

(39) تاريخ الدولتين، ص 9.

(40) برنشفيك : ج 2، ص 345.

(41) تاريخ الدولتين، ص 156.

(42) المصدر السابق، ص 157.

(43) المصدر السابقن ص 235.

(44) نفس المصدر، ص 302.

(45) الفارسية، ص 131.

(46) ابن الصباغ : درة الأسرار، ص 11 – المطبعة التونسية الرسمية، تونس 1304 هـ.

(47) تاريخ الدولتين، ص 69.

(48) عنوان الدراية، ص 29.

(49) نفس المصدر، ص 70.

(50) أنظر العدد 178 من هذه المجلة.

(51) عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيته، دار الطليعة – بيروت 1987، ص 36.

الفقه والتصوف وعلم الكلام بين بلاد شنقيط وأرض القيروان

(قراءة في التواصل بين المنطقتين خلال القرنين الثالث والرابع عشر الهجريين)

محمد بن أحمد بن المحبوب*

توطئة :

نـــود في هــــذا المـــقال المتواضع أن ننبه – ولو يسيرا – إلى بعض الروابط الثقافية التي جمعت بين بلاد شنقيط (1) وأرض القيروان (2) ساعين إلى تلمس قنوات العلم وصلات المعرفة التي ربـطت بينهما، وقد اخترنا لهذا الموضـوع عنـــوان "التواصل الثقافي بين بلاد شنقيط وأرض القيروان".

ونقصد بالوصل الثقافي هنا مختلف العلاقات المعرفية التي ربـطت المنطقتين حـيث كانت الـمؤلفات التونسـية من عماد الـمقررات فـي المـحظرة (3) الموريتانية، ثم إن الشناقطة كانوا غالبا ما يمرون في رحلاتهم الى الحج بالبلاد التونسيّة فيتلبثون هنالك غير يسير محاورين نظرائهم ومحاولين الافادة والاستفادة ومزاوجين في الوقت نفسه بين التقبل والالقاء والبث والاستقبال.

فمتى امتدت ينابيع المعرفة والحكمة بين البلدين ؟ وبأي طريقة استطاع العلماء نسج تلك العلاقات الثقافية المتميزة ؟ وكيف كان عاقبة سعي هولاء ؟ ثم من مِنَ الوجوه الثقافية التي فعلت فعلها في تنمية هذا التحاور المعرفي ؟

ذلك ما نسعى إلى الابانة عنه في هذه السطور، فنقول أولا إن هاتين المنطقتين تجمعهما صلات ثقافية عريقة، فزيادة على التجاور، ووحدة الجنس واللغة والدين هنالك توافق والتقاء على مستوى العقيدة الأشعرية، ومقرأ الإمام نافع، ومذهب الإمام مالك في الفقه، ومنهج الجنيد في التصوف، وأكثر من ذلك ثمة تشابه كبير في الطريقة التي تم بها فتح البلدين فأبناء القوم الصحابة الذين دخلوا القيروان فاتحين هم الذين بلغوا الى ربا شنقيط في أوائل القرن الهجري الثاني (116 هـ) يعلمون الناس الكتاب والحكمة، وينشرون تعاليم الاسلام، فالمورخون يذهبون الى أن البلاد الشنقيطية فتحت على يد حفدة عقبة بن نافع الفهري (4) وهذا ما عبر عنه أحد شعراء القوم (5) في أسلوب أدبي رفيع يشير الى أن عقبة نفسه زار هذه البلاد مجاهدا ومبلغا رسالات الله يقول : (6)

–الخفيف –

فــرحة العيد أيقظت ذكرياتي	من صميمي وحركة خطراتي
حول ماض يعطيك قصة شعب	عبـق بالفخــار والمـكرمات
زاره عقـبة المجــاهد قــدما	حامــلا دين أفضل النسمات

I– بوادر التواصل واللقاء :

لا بأس أن ندشن هذا التواصل بتلك الصرخة المدوية التي أطلقها القائد يحيى بن ابراهيم الكدالي (7) وهو بالقيروان مستنجدا بمعارف أهلها، وذلك حين قال :

" مالنا علم من العلوم، ولا مذهب من المذاهب لأننا في الصحراء منقطعون لا يصل إلينا

* أستاذ باحث/موريتانيا.

إلا بعض تجار جهال حرفتهم البيع والشراء، لا علم عندهم، وفينا أقوام يحرصون على تعلم القرآن وطلب العلم ويرغبون في التفقه في الدين لو وجدوا إلى ذلك سبيلا فعسى يا سيدنا أن تنظر لنا من طلبتك من يتوجه معنا الى بلادنا ليعلمنا ديننا"(8).

وكان نداؤه هذا حينما مر بالقيروان في طريق عودته من الحج فلقي بساحتها أبا عمران الفاسي القيرواني (9) فآزره وناصره وأحاله على تلميذه بالمغرب الأقصى وجاج بن زللو اللمطي (10) الذي انتدب له الفقيه عبد الله بن يس الجزولي (11) مؤسس الرباط ومدشن أول حلقة تدريسيّة بالبلاد. وبذلك نعلم أن الفضل في التئام هذه الحصة الدراسيّة الأولى بالربوع الشنقيطيّة يرجع الى أهل القيروان الذين ظلوا على مر الأيام يمدون هذه البلاد بنافع العلم ونادر الحكمة وقد وصلت مؤلفات محمد بن أبي زيد القيرواني (ت 371هـ) البلاد في وقت مبكر وخاصة رسالته المعروفة بباكورة المذهب، والتي كانت أساسا من أسس المقررات الفقهية في المحظرة الشنقيطيّة ومرجعا معتمدا في التدريس والفتوى، حتى إن القوم أنسوا بها كثيرا فأصبحوا ينوّهون بها في تعابيرهم اليومية ولغتهم الدارجة مؤكدين أن دراستها عنوان التوسع والاستقصاء فدارسها لا يستعصي عليه فرع فقهي، ولا يمتنع عليه موضوع، فكانوا يرددون على ألسنتهم " إلّ كْتَبْ ارسالهْ ما تَغْلَبْ امْسَالَهْ"(12).

ويبدو أن رسالة ابن أبي زيد تدوولت بالمحاظر الشنقيطية تداولا كبيرا فاحتضنت في الطروس وحصلت في الصدور، وذلك ما أشار إليه أحد الباحثين في أسلوب قد لا يخلو من المبالغة مشيرا إلى حضور هذا النص الفقهي وتعدد نشاطات القوم حوله إذا شملت الحفظ والاستظهار، والشرح والتعليق والنظم والاستنساخ، يقول:" ومن أهم المؤلفات التي أصبحت مراجع محظرية في بلاد شنقيط رسالة ابن أبي زيد التي لا يوجد طالب علم إلا ويحفظها عن ظهر قلب، وقد شرحها جمع كبير من المولفين كما نظمها علماء موريتانيون"(13). وقد أورد هذا الباحث خمسة عشر مؤلفا شنقيطيا تناولت في جملتها متن الرسالة وهي ما بين نظم وشرح وتعليق(14).

زيادة على ذلك فإننا نصادف بيتا من الرجز لأحد علماء القوم يعتب ضمنه على الطلبة الذين يهتمون بمختصر خليل على حساب الرسالة مشيرا إلى ما يقومون به من تنكيس في العملية التربوية إذ يقدمون ما رتبته التأخير، فالمتداول في دراسة الفقه بأرض شنقيط أن يبدأ الطالب بقراءة "الرسالة" لسهولتها لينتهي بعد ذلك إلى مختصر خليل، فالذي يعكس هذا الترتيب، ويقدم خليلا على الرسالة يكون، قد أخل بالمنهج وخرق القاعدة ليصبح في نظر الناظم عنوان البلادة وآية الجهل، يقول :(15) –الرجز–

علامة الجهـل بهذا الجيل تـرك الـرسالة إلى خليل

وأكثر من ذلك نجد أحد فقهاء القوم المعاصرين وهو المصطفى ابن بابان (16) ينوه بفضل محمد بن أبي زيد القيرواني صاحب الرسالة موكدا أنه هو مالك الأصغر منبها إلى أنه جمع بين سياسة الدنيا وفقه الدين وضم إلى ذلك الورع والانفاق ليحدد في آخر أبياته وفاة هذا العالم الجليل، يقول:(17)

وابن أبي زيد الإمام الأعرف بمـالك الاصـغر كان يعرف
شـارح أقـوال الامـام جامع مذهبه بـدر العـلـوم اللامع
حـوى رئاسة الـدنيا والدين وكـان نـفـاعا للآخـذين
أورع مهـما ظهـر الحـق رجع له ومرعى علمه الجم انتجع
مـن كتبه النـوادر الـرساله مختصـر الأم أخـو الجزالة
أصبـح الـواحد والسبعينا بـعـد ثـلاثمائة دفينا

II– حضور المؤلفات التونسيّة في الدرس الشنقيطي :

وفي هذه النقطة سنعرض لأهم المؤلفات التونسيّة التي كان لها حضور بالصعيد الشنقيطي ضاربين لها أمثلة بثلاثة فنون أساسية هي الفقه والتصوف وعلم الكلام فماذا عن هذه المؤلفات التونسيّة وتأثيرها؟

أ) المؤلفات الفقهية :

أشرنا من قبل إلى تأثير رسالة ابن أبي زيد وحضورها بالربوع الشنقيطية، ونكتفي بالقول هنا إن النابغة الغلاوي (18) تحدث في منظومته المعروفة بـ"بو طليحي" (19) عن عدد من مؤلفات الفقه التونسي مشيرا الى أنها كانت من المراجع المعتمدة في الفقه الشنقيطي إذ كان عليها المعوّل وبها الفتوى ولعل أبرزها "التهذيب" للبرادعي، وشرح القلشاني للرسالة،

وتبصرة اللخمي، ومختصر ابن عرفة وجامع ابن يونس، وقد أشار النابغة إلى اهتمام الشناقطة بهذه المدونات الفقهية ضمن أسلوب من الجناس بديع يكشف عن تمكنه من ناصية النظم مع تفنن في العبارة والاسلوب، يقول (20):

واعتمدوا التهذيب للبرادعي
وبالمدونة في البرى دعى
واعتمدوا ما دوّن القلساني
على الرسالة بهذا الشأن
واعتمدوا تبصرة اللخمي
ولم تكن لجاهل أمي
لكنه مزق باختياره
مذهب مالك لدى امتيازه
واعتمدوا مختصر ابن عرفه
كذا ابن مرزوق وعن من عرفه
واعتمدوا الجامع لابن يونس
وكان يدعى مصحفا لكن نسي

ونقرأ لأحمد فال(21) الموسوي أبياتا يحسن فيها العزو إلى بعض العلماء التونسيين مبينا حكم التطهر للأذان يقول(22):

نَدْبٌ لذي الأذان طهر وكفاه ... بدونه وهل بكُرْه أو بلاه
على الجواز ليس في حكايه ... كره وتكره على كراهته
أجاز نجلا نافع وناجي ... بلا كراهة أذان الناجي
كذاك سحنون ووقد أفتى الشبـ ... ـلي به قالوا ولو من جنب

فهذه المولفات المذكورة في هذه الأبيات كانت من أسس المقررات الفقهية في المحظرة الشنقيطية، وأكثر من ذلك نجد القاضي المصطفى بن بابان متقدم الذكر يعرف عددا من الفقهاء التونسيين منوها بدورهم وشاكرا سعيهم، ففي حديثه عن ابن عرفة يقول :(23)

والورغمي التونسي بن عرفه ... محقق الدهر إمام العرفه
عصب الشريعة أخو المضاء * حفظه الله من القضاء
بعلمه امتلأت الصكوك * وهابه السوقة والملوك
وولي الخطبة والفتاوى * كانت له أهل الرسوخ تاوي
كان إمام جامع الزيتونه * يدرس العلم لمن ياتونه
منقبضا مشمرا عن سوق * لم ير في مجتمع أو سوق
جمع بين العلم والعباده * ونفع الله به عباده
وفي التصدق طويل الباع * قد حبس الجم من الرباع
من كتبه حدوده الرشيقه * نبذته في المنطق الأنيقه
كذلك المبسوط وهو مختصر * أعجوبة أزهاره الجم اهتصر
وفي ثلاث وثمانمائة * وفاة ذا النجم العظيم الرتبة

كما تحدث عن القلشاني شارح الرساله وغيرها من المؤلفات الفقهية الهامة معددا مؤلفاته ومحددا لوفاته يقول :(24)

والقلشاني شارح الرساله * فقيه تونس أخو الجزاله
قد أدرك ابن عرفه وقد قضى * وشرح ابن حاجب شرحا رضى
أسبع أسفار أتت مدونه * مفيدة وشرح المدونه
عام ثلاثة وستين قضى * بعد ثمان مائة ذا المرتضى

وزيادة على ما تقدم يحدث هذا القاضي الموريتاني عن الفقيه سحنون في أبيات من الرجز تعرض لسيرة حياته وإسهامه العلمي، يقول : (25)

وابن سعيد التنوخي السامي * عبد السلام علم الأعلام
حافظة غزير العلم * لقب سحنون لحد الفهم
روى عن ابن قاسم وأشهبا * ونجل وهب فأنار الغيهبا
مؤلف الأم أخو الزهاده * والعقل والورع والمجاده
عمدة أهل القيروان الفطنا * كانت صحابه أئمة الدنا
لموته العلم غدا حزينا * في مائتين بعد أربعينا

ب) الحضور الصوفي

وتحسن الإشارة هنا إلى أن أبا الحسن الشاذلي يعتبر من أبرز المتصوفة التونسيين الذين كان لهم حضور في الصعيد الشنقيطي، وقبل أن نبدأ في تفاصيل الصلات الصوفية بين المنطقتين نشير إلى أن الطريقة الشاذلية نسبة إلى "شاذله" ببلاد المغرب العربي، ولعل هذه البلدة الآن بالبلاد التونسيّة أو على الحدود بينها وبين الجزائر، ولفظ القاموس هو "شادل كصاحب علم وبهاء بلدة بالمغرب أو هي بالذال منها أبوالحسن الشاذلي أستاذ الطائفة الشاذلية (...) وفيهم يقول أبوالعباس بن عطاء الله (26) الطويل:

تمسك بحب الشاذلية تلق ما * تروم فحقق ذاك منهم وحصل
ولا تعدونّ عيناك عنهم فإنهم * شموس هدى في أعين المتأمل

وهذان البيتان يردان كثيرا على ألسنة الموريتانيين. وزيادة على ذلك نجد المصطفى أحمد بن اطوير الجنه(27) في رحلته المكتوبة يصف لنا خلوة الإمام الشاذلي بتونس مؤكدا بركتها وكثرة أنوارها وضيائها، وذلك ما جعل سكان تونس في أيامه يتسابقون إليها ويتنافسون في زيارتها بكل مكوناتهم الاجتماعية، وذلك التماسا للبركة وأملا في قضاء الحوائج، يقول :" كما زرنا المحل الساطعة أنواره الفالحة أسراره محل الشيخ الغوث سيدي أبوالحسن الشاذلي، محل مشهور عظيم، ومقام كريم وهو موضع خلوته المشهورة يقصده أهل تونس بالزيارة يوم السبت الذكور الشبان والكهول الشيوخ والنساء الحسان والعجائز الهرمات والشيخ الهرم، حتي إنك لتلقى الشيخ الهرم والعجوز الهرمة يتكلفان زيارته بالمشي بالعود بالمشقة العظيمة وما ذلك إلا لما جربوه من عظمته وقضاء الحوائج عند زيارة خلوته" (28).

وأكثر مما تقدم نجد العالم الشنقيطي نافع بن حبيب التندغي (29) ينظم أبياتا بديعة يُنَظّرُ من خلالها للطريقة الشاذليّة وينوه بإمامها ويهيب بمريدها ممتدحا شيوخها مؤكدا أنهم بنوا مذهبهم على التواصي بالحق والصبر وأسسوه على البر والتقوى، لذلك يدعو الرجل حزبه ليكون من أصحاب هذا النهج الذي يرتسم خطوات الشاذلي ويتبع سبيله، يقول:(30)

هو الورد ورد الشاذلية بالسبر
ذووه تواصوا فيه بالحق والصبر
عليك به يا " شاذلي" فلا تحد
عن آثار حزب الشاذلي بالشبر
ولا تطلبن بالشاذلي وحزبه
بديلا فلا تستبدل التبن بالتبر
حقيقة هذا الورد ذكر محدد
تلقن من إسناد حبر إلى حبر
يوفونه صحوا بلا سكرة ترى
ولا علة تحتاج للمرهَم المبري
"شياه ديات" (31) لا عليهم ولا لهم
وأمرهم يبنى على قلة الخبر
سألزم هذا الورد" غير مطول
لعيني عليه"(32) ما حييت إلى القبر

ج) الحضور الكلامي والمنطقي :

وفي هذه النقطة نشير إلى أن نظم الطيبيّة في المنطق لمحمد بن طيب التونسي من أبرز المقررات المنطقية في المحاظر الموريتانية، فقد تدوول في ساحتها وتنوول تناولا كثيرا فوضعت عليه طرر وشروح عدة، فهنالك طرة هامة وضعها عليه العالم محنض بابه بن اعبيد الديماني (33) وأخرى وضعتها العلامة خديجة بنت العاقل(34) ثم إن المختار بن المحبوب (35) كمل هذا النظم باحمرار محاذ له حاول خلاله أن يتوسع في موضوع التناقض. أما الشروح الشنقيطية لهذا النظم فأبرزها شرح عبد الرحمان بن محمد فال بن متالي التندغي (36) كما شرحها محمد محمود بن الواثق المالكي (37).

وكثيرا ما كان العلماء الموريتانيون يحيلون على هذا النظم ومن ذلك ما خاطب به محمد فال(ببها) بن محمذن(38) زميلا له في الدراسة كان يقرأ معه هذا الرجز المنطقي مشيرا إلى أنه فهم بعض أبواب النظم، واستعصت عليه أبواب أخرى مضمنا في أبياته شطرين من أشطار نظم ابن الطيب يقول (39):

لقد جمعت من فنون المنطق * ما كنت أحجو جمعه لم يطق
فالعكس نلته بفهم مرضي * والافتراض نلت دون أرض
وصرت ما إن لك من ممار * في الفرس المضروب والحمار
"وقيد الموضوع منك لم يفر" * "وسالبات الكل عكس ماذكر"

III– تأثير الشناقطة بالصعيد التونسي:

كان للشناقطة تأثير غير يسير بالربوع التونسيّة تمثل في الافتاء والتدريس وغيرهما من الأنشطة الثقافية المختلفة، وسنبرز جوانب من هذا التأثير مركزين على جهود ثلاثة أعلام ثقافية هم على التوالي النابغة الغلاوي والمصطفى الطالب أحمد بن اطوير الجنة ومحمد يحيى الولاتي (40) وسنعرض لهم تباعا في ما يلي .

أ) النابغة الغلاوي :

نشير إلى أن هذا الرجل لم يرتحل إلى البلاد التونسيّة، غير أن مولفاته امتدت إليها وخاصة منظومته المعروفة بـ "بوطليحية" التي كانت من من بين المقررات الرسمية في جامع الزيتونة، وذلك ما أكده محقق هذا الرجز مشيرا إلى طرافته وروعة أسلوبه، متحدثا عن رواج هذه المنظومة وسيرورتها في أقطار المغرب العربي، حيث ألفت ببلاد شنقيط، وطبعت بالمغرب، وادرجت في البرامج التونسيّة، يقول :"وتكمن أهمية هذا النص – يعني بوطليحية– في محاولة صاحبه تأسيس

نظرية عامة للفتوى في المذهب المالكي. وهو لا شك قد سبق إلى هذا الميدان، ولكنه جمع الكثير من المتفرقات في نظم سلس، وبأسلوب رفيع، ألبسه لبوسا من الخصوصية المحلية زادت من طرافته وجدة مادته كما انفرد أيضا بنوع من الاهتمام والاستهلاك خاصين، فبالرغم من أنه قد طبع بالمطبعة الملكية بفاس عام 1282هـ/1865م ضمن الأعمال الفقهية التي اختيرت في تلك الفترة للنشر، وبرمج تدريسه في الزيتونة ردحا من الزمن فإنه أيضا حقق مرتين في الأعوام الأخيرة "(41).

ويبدو أن هذه المنظومة ظلت مقررة جامع الزيتونة حتى أواسط القرن العشرين، وذلك ما أشار إليه أحد الباحثين ناقلا عن بعض الطلبة المتخرجين من هذه المؤسسة العلمية، يقول: "ويذكر أحد الأساتذة الجزائريين المتخرجين من جامع الزيتونة أن هذا النظم - يعني بوطليحية - كان من مقرراتهم خلال دراسته بهذه المؤسسة في أواسط هذا القرن (القرن العشرين)" (42).

وفي الأخير نقول إنه من المفترض أن تكون هذه المنظومة قد خلفت بصماتها واضحة في الصعيد التونسي خاصة أن رجزها سهل راقص، وموضوعها جديد متجدد، إلا أن الوثائق والمعلومات في هذا الجانب تنقصنا فلم نعلم هل شرحت هذه المنظومة من قبل التونسيين أم لا، وهل كتبوا عليها تعليقات أو استدراكات، وهل حاكوها ؟ كلها تساؤلات مشروعة تبقى مطروحة حتى تجد الجواب عنها.

ب) ابن اطوير الجنة الواداني :

ننبه إلى أن هذا الواداني قام برحلة إلى البلاد المقدسة أدى خلالها فريضة الحج، وقد دون أحداثها واتخذ لها عنوانا خاصا هو : "رحلة المنى والمنه لجامعها ومنشئها الطالب أحمد بن اطوير الجنة" ، والذي يهمنا بالأساس هنا من هذا النص النثري أن صاحبه مر في رحلة عودته بالبلاد التونسية مسطرا ملاحظاته بدقة، متحدثا عن المدن التي زار، مسطرا أسماء العلماء وأهل السلطة ممن التقى به. فأول نزوله بالصعيد التونسي كان بمدينة " جربة " التي حدد لنا انتماءات أهلها العقدية مبينا طبيعة الفئات الاجتماعية التي تسكنها بقوله :"فمررنا بالبحر بمدينة يقال لها جربه وهي خمسة أخماس، خمسان من أهل السنة وثلاث أخماسها معتزلة لا يحبون إمامنا مالكا رضي الله عنه"(43) ومن هذه المدينة انطلق صاحبنا إلى صفاقس ليزور بعض أضرحة الفقهاء المالكيين وخاصة اللخمي يقول :فلما نزلنا محروسة صفاقس زرنا الإمام اللخمي رضي الله عنه "(44).

وإثر ذلك توجه إلى مدينة سوسة محددا موقعها ، ملتمسا بركة أوليائها، مترددا على مزاراتها منوها بالقيمة العمرانية الكبيرة لمسجدها و يقول :" ثم سرنا إلى سوسة وهي من أعمال محروسة تونس الخضراء وزرنا أولياءها وزرنا بها ثغر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم،وهو صورة مسجد عظيم لا يصفه لك إلا عينك لجودته وجدته وحسنه واتقانه"(45).

ثم يعرج على مدينة "المونستر" التي وصف مناخها وطبيعة أرضها ونباتها دون أن ينسى حركتها العمرانية وثروتها الاقتصادية المتميزة يومئذ يقول :" ثم ركبنا إلى " المونستر " وهي قرية صغيرة عامرة جدا ذات خيرات كثيرة فيها من أنواع الأشجار ما لا يعلمه إلا الله خالقها"(46).

ثم يتوجه بعد ذلك إلى القيروان ملتمسا بركة الأولياء والصالحين بساحتها مذكرا بكثرة العلماء في تاريخها، يقول :"ثم سرنا إلى القيروان وزرنا الأولياء والعلماء وما أكثرهم، وأول من زرنا منهم أبو زمعة الصحابي الجليل (ت 34هـ) وابن أبي زيد، والإمام سحنون، وولده محمد، والقابسي" (47)، وقد استفاد الرجل بساحة هذه المدينة كتبا عديدة لعل أبرزها "معالم الايمان في رجال القيروان "للقاسم بن عيسى المعروف بابن ناجي القيرواني (ت 837 هـ).

وبعد ذلك يصل الرجل إلى تونس الخضراء التي حدد لنا لحظة وصوله إليها باليوم والشهر والسنة متحدثا عن موقعها الجغرافي ونموها الديمغرافي، مشيرا في الوقت نفسه إلى اتصاله بالسلطة هنالك، يقول : "ثم سرنا قاصدين تونس الخضراء فقدمنا إليها رابع ذي الحجة عام سبع وأربعين ومائتين بعد الألف وهي مدينة عظيمة جدا على شاطئ البحر ومكثنا فيها ستة أشهر ونحن نازلون عند سلطان تونس مكرمين على أحسن ما يحب الصديق ويكره العدو(48).

وبساحة هذه المدينة يزور الرجل قبور جمع من العلماء والصالحين، وخاصة علماء المالكية ولا سيما أبو محفوظ سيدي محرز بن خلف، وهو ابن خالة الولي سيدي عبد الله بن أبي زيد صاحب الرسالة، وقد استطرد كثيرا من الحكايات في شأن هذا الولي ونسبه، يقول :" ابن خلف هذا ينتهي نسبه الى أبي بكر الصديق، وزيارته يوم الأربعاء ويجتمع عنده من الصباح الى المساء من الرجال والنساء ما لا يعلم عدده إلا الله، وله

كرامات كثيرة"(49)، وممن زار بهذه المدينة الولي ابن زياد التونسي وابن القصار والسيدة الكبيرة عائشة المنوبية، وابن عرفة والأبي والبرزلي وغيرهم .

وبعد ذلك يعرض الوداني للحديث عن النظام القضائي بالعاصمة التونسيّة مشيرا إلى عدد القضاة والمفتين متحدثا عن مذاهبهم وطريقتهم في إصدار الأقضية والأحكام القائمة على اشراك السلطة والإدارة يومئذ، يقول" وبها قاضيان أحدهما مالكي وثلاثة مفاتي (مفتين) ولا تصدر حكومة ولا فصل نازلة إلا بعد اتفاق جميعهم، ولا يحكم في الحدود إلا القضاة بمحضر الأمير والوزراء"(50).

ولا ينسى صاحبنا أن يسجل ملاحظاته حول النظام التربوي هنالك مشيرا إلى جانب من أنظمة الوظيفة العمومية حيث يتقاضى الفقهاء مرتبات تناسب حالهم ويحصل المدرسون على تعويضات كذلك، وينال الطلبة منحا دراسيّة، يقول:

"ومرتب الفقهاء المتصدرين للأحكام والمدرسين من بيت المال، وأما المتعلمون من الطلبة فلهم المدارس سكنى ومرتبات وأخذهم لحظوظهم ووظائفهم وأنصبائهم على قدر مراتبهم في العلم والوظيفة"(52).

ويبدو أن الرجل توطدت صلته برجل تونسي يسمى محمد بن سلام، وقد كلفه الوداني أن يكتب له كتابا في محاسن تونس ، كما كتب له بخطه مجموعة الكتب التي وهب له ، يقول " والذي كتب لي محاسن تونس هو صديقنا محمد بن سلام سلمنا الله وإياه من كل آفة، وكتب لي بيده الكتب التي أعطاني ولفظه: الحمد لله كتب شيخنا أحمد بن اطوير الجنه زروق على الحزب والبوسي على مختصر السنوسي، عصام على رسالة السمرقندي في المنطق، استعارة النور الوهاج في الاسراء والمعراج، ومختصر السعد الحفيد، متن الحكم، ونظم التلخيص في البيان سبعة كتب بلا طلب ولا سبب"(53).

وقد استودع الوداني رحلته كثيرا من أشعار الحكمة استفادها بحاضرة تونس ومن ذلك بيتان ذكرهما في التحذير من الاعتقاد في الأطباء ، والافراط في معاطاة أدويتهم، منبها إلى أن المريض ينبغي أن لا يغتر فينسب البرء إلى الدواء دون الخالق الباري، فليس للمريض أن يعتقد أن الممرض أو الطبيب ينفع أو يضرإلا بإذن الخالق العالي، فالشافي هو الله سبحانه وتعالى، فهو الذي يدفع السوءويكشف الضر، ويشفي من المرض أما الذي يذيب الأقراص في الماء إنما هو معالج، آخذ بالأسباب فقط، والبيتان هما:(54)

ياطالب البرء من داء أصيب به
إن الذي أبلاك بالداء
هو الطبيب الذي يرجى لعافية
لا من يذيب لك الترياق في الماء

ثم يسوق بعد ذلك مسابقة شعرية بين الرجال والنساء، فالبيت الأول يعبر عن موقف بعض الرجال ممن يعتبر النساء شرا ويصنفهن في خانة الشياطين بل يستعيذ منهن ويصد عن سبيلهن ، ويقول : (55) –البسيط –

إن النساء شياطين خلقن لنا   انعوذ بالله من شر الشياطين

ويأتي الموقف الثاني على لسان شاعرة أجابت عن البيت الأول ببيتين وكالت لصاحبه الصاع صاعين جاعلة من المرأة ريحانة تشتهى، وتمثالا به يتلهى، جازمة بأهميتها في الحياة، ففي نظرها لولاها ما استطيب عيش ولا استسيغ طعام بل ما استقام دين ولا سلطان، تقول : (56) –البسيط –

إن النساء رياحين خلقن لكم
وكلكم يشتهي شم الرياحين
لولا النساء لما قد طاب عيشكم
ولا استقام لكم شيء من الدين

وأكثر من ذلك يدون أبياتا أنشدها على مسامعه الأديب التونسي إبراهيم الرياحي (57) يقول : "وأنشدني سيدي إبراهيم الرياحي من أجلاء علماء تونس قول بعض العلماء في شأن القهوة" (58): –الطويل–

أقول لأصحابي عن القهوة انتهوا
ولا تجلسوا في مجلس هي فيه
فليست بمكروه ولا بمحرم
ولكن غدت مشروب كل سفيه

ج) محمد يحيى الولاتي :

وقد قام برحلة إلى البلاد المقدسة ودونها تحت عنوان "الرحلة الحجازية" والذي يهمنا منها بالأساس في هذا السياق توقفه في رحلة عودته بالبلاد التونسيّة حيث أقام بزاوية إبراهيم الرياحي، التي احتفى مريدوها به فأكرموا مثواه وأحسنوا إليه فتحدث عنهم بشيء من التقدير والاعجاب، يقول:

"ودخلناها -يعني تونس- ضحى ونزلنا في زاوية شيخنا أحمد التيجاني المسماة بزاوية إبراهيم الرياحي فرحب بنا مقدمها سيد الطاهر بن سيد ابراهيم وأنزلنا في بيت منها وأضافنا ضيافة حسنة" (59).

والجدير بالذكر أن مدة إقامة الولاتي بتونس تقارب ثلاثة أشهر، وقد حاور خلالها أعيان العلماء وكبراءهم، وفي هذه الأثناء امتدح الرجل الشيخ التيجاني بمطولة افتتحها ممتدحا صاحب الزاوية إبراهيم الرياحي، يقول : (60)الخفيف

قد ظفرنا بمقصد ونجاح
إذ نزلنا فناء بيت الرياحي
بحر جود تعود الغرف منه
من أتي في المساء أو في الصباح
كيف لا وهو وادي بحر علم
موجه فائض بروح وراح
يقذف الدر واليواقيت عفوا
دونما غوص غائص وسباح

وقد التقى الولاتي بثلاثين وجها من الوجوه الثقافية اللامعة يومئذ، وسطر أسماءهم في رحلته مؤكدا أنه تحاور معهم في مختلف المسائل، وأكثر من ذلك ذكر أنهم زودوه بمكتبة نفيسة تضم أهم المصادر الأساسية في ثقافتنا العربية الإسلامية(61).

ويبدو أن الولاتي كان على صلة وثيقة بالسيد ابراهيم الرياحي فقد تبادل معه الأشعار والأحاديث، لذلك عمل صاحبنا على تربيع قصيدة كان هذا التونسي قد نضمها في امتداح شيخه أحمد التيجاني فسعى رحالتنا إلى إكمال هذه القصيدة متبعا طريقة التربيع المعروفة عند أهل النظم والبديع والتي خلالها يتم تقاسم الأشطار بالسوية حيث نظم الرياحي الشطرين الأولين ليعمل الولاتي على نظم الشطرين المواليين مفتتحا نصه بمخاطبة خليله لينصحه بالرحيل إلى فاس كي يفوز بالفضل ويأمن من الشر، يقول :(62)

أقول للخل يبغي الفوز بالآسي
والامن من شر وسواس وخناس
صاح اركب العزم لا تخلد إلى الياس
واصحب أخا العزم ذا جد إلى فاس
واقرا السلام على تلك المعاهد من
حيران تلفظه ناس إلى ناس

وفي البلاد التونسية أجاب الرجل عن جملة من الأسئلة وجهت إليه، ومن أبرزها الإستفتاء عن الحكم الشرعي في إثبات هلال رمضان وشوال وذي الحجة بوسائل الاتصال الحديثة، يقول :"وسأل أهل تونس -عمرها الله بالاسلام- عبيد ربه محمد يحيى بن محمد المختار عن الحكم الشرعي في ضرب السلك المسمى بالتلغراف من الاسكندرية مثلا إلى مصر بأن الهلال ثبتت رؤيته عند قاضي الاسكندرية هل يوجب ذلك الضرب الصوم أو الإفطار على أهل مصر أولا؟" (63).

ورد الولاتي على السؤال ردا شافيا ضمن رسالة مطولة عنونها عنوانا مسجوعا يكشف عن موقفه المتحفظ من وسائل الاتصال الحديثة، ويعكس رأيه القائل بعدم ثبوت الهلال عبر تلك الوسائل، وقد سمى رسالته "حسام العدل والانصاف في إبطال شهادة رؤية النار وسماع المدفع وضرب التلغراف".

والقارئ هذا العنوان يدرك بوضوح أن صاحبه يرفض إثبات رؤية الهلال بهذه الوسائل، وقد أوضح في هذا السبيل أدلته وبراهينه سائقا أقوال المالكية وآراءهم معولا على النقل دون القياس والعقل، يقول :"إن الشارع نصب لإيجاب الصوم أحد ثلاثة أسباب وهي الرؤية العامة، أو كمال العدة ثلاثين، أو شهادة البينة بالرؤية، أو ثبوته عند القاضي... والمالكية يعتبرون لكل قوم فجرهم وزوالهم ولا يعتبرون لكل قوم هلالهم فالمناسب أن يجعلوا الاعلام بأوقات الصلاة من باب الرواية ويكفي فيه مؤذن واحد، وأن يجعلوا الإعلام برؤية الهلال من باب الرؤية أيضا بالأولى فيكتفي في ثبوته برواية واحد قياسا على المؤذن ولكن القرافي رد هذا الاستدلال بأن العمل به يستلزم إبطال النص الصريح وهو قوله صلى الله عليه وسلم "إذا شهد عدلان فصوموا وأفطروا وانسكوا" فاشترط صلى الله عليه وسلم عدلين في وجوب الصوم، ومع تصريح صاحب الشرع باشتراط عدلين لا يلزمنا بالعدل الواحد شيء إذ لا يسمع الاستدلال بالمناسب في إبطال النصوص الصريحة"(64).

وزيادة على ما تقدم نشير إلى أن العلماء التونسيين قد رثوا هذا الفقيه فامتدت اصداء نبأ وفاته لتشمل معظم الحواضر المغاربية فنظم أحد أدبائهم قصيدة يقول فيها:"(65)

مضى سيد الأبرار والسيد الحبر
فصدر العلا من بعده أبدا قفر
وغيب منه الثرى نير الهدى
وغارت نجوم الأفق وانكسف البدر

فلا يشمت الحساد فيه فإنه
خليفته أبناؤه الأنجم الزهر

خاتمة :

وفي أعقاب هذه السطور نذكر بالوصل الثقافي المتميز بين هاتين المنطقتين، ذلك الوصل الذي ظل ينمو ويتطور مشكلا علاقات نامية متميزة تمثلت في النماذج التي سقنا بل أكثر من ذلك تجلت في بلوغ الإشعاع الشنقيطي إلى الربوع التونسيّة، حيث امتد تأثير محظرة يحظيه بن عبد الودود (66) إلى بلاد القيروان، فتلقت هذه المحظرة وساما شرفيا وإفادة تقدير واعتبار من السلطات التونسيّة يومئذ. وقد أثبت الخليل النحوي في كتابه بلاد شنقيط المنارة والرباط صورة واضحة من هذا الوسام الشرفي والتشجيع الاعتباري.(67)

ويتضح من هذا الحديث المستعجل الذي ذكرنا في السطور السابقة أن الرافد التونسي شكل جزءاً مهماً من النسيج الثقافي الشنقيطي إذ يمكن القول إنه ساهم إلى حد ما في تأسيس الخلفية المعرفية للقوم ولا ننسى أن الشناقطة كذلك سعوا جهدهم إلى نشر المعارف بالربوع التونسيّة فتجلت بذلك أصالة التبادل الثقافي بين المنطقتين وقد طبع هذا التبادل بالأخذ والعطاء، والتأثر والبث والاستقبال، فهل سنسعى إلى إعادة الاعتبار لذلك الحوار الحضاري والتفاعل المعرفي حتي نتمكن من تأصيل حاضرنا وبناء مستقبلنا على أساس قويم؟.



الإحالات و الهوامش:

1) بلاد شنقيط : ونقصد بها المجال الجغرافي المعروف بموريتانيا، وشنقيط في الأصل علم مدينة في منطقة آدرار بالجمهورية الإسلامية الموريتانية، وقد عرفت منذ القرن العاشر حركة ثقافية كبيرة ونشاطا تجاريا متميزا، وكانت منطلق ركب الحجيج فعرفت بها البلاد جميعا، وهي في الأصل تسمية خارجية قبلها أهل البلد عن طيب خاطر.

2) أرض القيروان : ونقصد بها البلاد التونسيّة عموما إذ كانت القيروان مركز إشعاع علمي متميز وقلعة تعلم وتعليم.

3) المحظرة : مؤسسة علمية بمثابة جامعة متنقلة، يكون شيخها متخصصا في جميع الفنون وبذلك يستقطب الطلاب.

4) ذهب بعض المؤرخين الموريتانيين إلى أن طلائع الفتح الاسلامي بلغت إلى المنطقة في حدود القرن الأول الهجري السابع الميلادي" فقد أوردت بعض المصادر العربية الوسيطة معلومات تتعلق بوصول عقبة بن نافع إلى الصحراء الواقعة جنوب السوس الأقصى (موريتانيا) أثناء مطاردته بعض المجموعات الفارة أمام الزحف الاسلامي. بل إن بعض تلك المصادر ذهب إلى القول إنه تجاوز الصحراء حتى وصل الى المناطق الشمالية من بلاد السودان، وقد ظلت ذكرى هذا الفاتح ماثلة في الذاكرة الشعبية لسكان المنطقة حتى الآن.فتناقلت الأجيال أخباره وفتوحاته في البلاد ودوّن مؤرخوها بعض الروايات المتعلقة بغزواته وكراماته وأحفاده (انظر : موريتانيا الثقافة والدولة والمجتمع، مجموعة من الأساتذة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 1995سلسلة الثقافة القومية، رقم 28، ص: 48.

5) هو الشاعر أحمد بن عبد القادر المولود (1941م/1360) شاعر معاصر ثقف ثقافة محظرية عالية وشغل عدة وظائف سامية في الدولة الموريتانية، وله ديوان شعري بعنوان أصداء الرمال ومجموعة من القصص والروايات منها : القبر المجهول والاسماء المتغيرة...

6) أحمدو بن عبد القادر : أصداء الرمال، دار الباحث بيروت لبنان، دون تاريخ، ص :47

7) يحيى بن ابراهيم الكدالي من قبيلة اكداله الصنهاجية التي تأسست حركة المرابطين في أحضانها، قيل إنه حج سنة 440 هـ وجاء في ترجمته في كتاب التشوف إلى رجال التصوف ص : 66 ما نصه :" من أهل السوس الاقصى، رحل إلى القيروان فأخذ عن أبي عمران الفاسي ثم عاد إلى السوس فبنى داراً سماها بدار المرابطين لطلبة العلم وقراءة القرآن" وفي تاريخ حجه السابق نظر لأن بعض المؤرخين ذهب إلى أن أبا عمران الفاسي توفي عام 430هـ، والله أعلم.

8) الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشيّة لمؤلف من أهل القرن الثامن الهجري مجهول، حققه الدكتور سهيل زكار، وعبد القدر زمامه، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1979،ص:19،20.

9) أبو عمران الفاسي، فقيه تونسي، لقيه يحيى بن ابراهيم الكدالي أثناء حجته وأحاله على تلميذه المغربي وجاج بن زلو اللمطي.

10) وجاج فقيه مغربي، تلميذ أبي عمران الفاسي وممثله بالمغرب.

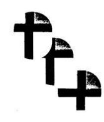
11) هو عبد الله بن ياسين الجزولي (ت 451هـ) القائد الروحي لحركة المرابطين كان شديد الورع في المطعم والمشرب، أقام في صنهاجة السنة والجماعة حتى إنه ألزمهم أن من فاتته صلاة في الجماعة ضرب عشرين سوطا ومن فاتته ركعة منها ضرب خمسة أسواط(انظر الاستقصاء (ج2،ص15).

12) هذا تعبير حساني عامي و"إلّ" بمعنى الذي، و"امسْال" : مسألة، والمعنى أن الطالب الذي يقرأ رسالة ابن زيد لا تستعصي عليه مسألة من مسائل العلوم.

13) أحمد بن محمد يحيى، مجلة الوسيط، العدد 4، المعهد الموريتاني للبحث العلمي، ص:41

14) المرجع السابق ،ص:42
15) المرجع السابق ، ص: 41
16) هو القاضي المصطفى بن بابان ، عالم جليل وشاعر نظامة، شغل مناصب عالية في القضاء الموريتاني أخذ عن لمرابط محمد سالم بن ألما، له منظومات عديدة في الفقه والقضاء والنقد الاجتماعي وغير ذلك ، وهو معاصر ما يزال حيا والحمد لله.
17) مخطوط بمكتبة أهل محمد سالم بن المحبوب انواكشوط.
18) هو النابغة الغلاوي، عالم شنقيطي متمكن من النظم (1150هـ –1345هـ)، أخذ عن خاله عبد الله بن الحاج حمى الله وعن شيخه أحمد بن العاقل الذي تلبث بساحته وألقى عصا التسيار، كان شيخ محظرة، له مؤلفات عديدة منها النجم الثاقب في بعض ماللبدالي من مناقب، ونظم أم الطريد في الموعظة والتذكرة ، و"خطيت فم الحاس" وأنوار البروق في شرح بائية زروق، وغيرها..
19) بوطليحية:اسم أضاء في الجنوب الغربي من البلاد الموريتانية، يقال إن النابغة ألف عندها هذه المنظومة الفقهية فاشتهرت بهذا الإسم وأصبح عنوانا لها.
20) يحيى بن البراء: بوطليحية لمحمد النابغة الغلاوي ، دراسة وتحقيق ، مرقون .
21) أحمد فال الموسوي اليعقوبي : عام جليل كان إمام محظرة، خلف عليها ابنه محمد مولود المشهور ذا التاليف الكثيرة، له منظومات عديدة في الفقه والتصوف .
22) أحمد مولود بن أحمد فال : شكر النعمة بنشر الرحمة ، الطبعة الأولى، 1991،ج1ص : 165.
23) مخطوط بمكتبة أهل محمد سالم بن المحبوب –انواكشوط .
24) المخطوط السابق
25) المخطوط السابق
26) الفيروز آبادي (محمد بن يعقوب) القاموس المحيط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995،ص:916.
27) هو المصطفى الطالب أحمد بن اطوير الجنة الوداني (1202هـ –1265هـ) إمام في التصوف الشاذلي وشيخ محظرة، أخذ عن سيدي عبد الله بن الحاج ابراهيم وحج بيت الله الحرام، ودون رحلته إلى الحج في كتاب سماه :" رحلة المنى والمنه لجامعها ومنشئها الطالب أحمد بن اطوير الجنه" له مؤلفات منها : فيض المنان في الرد على مبتدعة هذا الزمان.
28) زينب بنت الطالب أحمد : رحلة المنى والمنه لجامعها ومنشئها الطالب أحمد بن اطوير الجنه جامعة انواكشوط ، قسم التاريخ 1993ص: 104.
29) هو عالم نافع بن حبيب التندغي، شيخ محظرة وإمام حضرة صوفية شاذلية، أخذ عن العالم محمد سالم بن ألما، له مؤلفات منها منظومة في حوادث السنين ومجموعة من الأنظام في الفقه وديوان شعري ومجموعة الفتاوى.
30) مخطوط بحوزتنا .
31) شياه ديات : هذا التعبير فصيح مبْنى وشعبي معنى إذ يعني الشياه المتوسطات التي ليست بالجيدة ولا بالرديئة والتي تصلح أن تعطى في الدية أو الصدقة، ومعناه هنا أن القوم الموصوفين بهذه الصفة يميلون إلى الوسطية والقصد بعيدا عن الافراط والتفريط .
32) غير مطول لعيني عليه : تعبير فصيح في ظاهره شعبي، عامي في مضمونه، والمقصود به الاقتناع بالشيء، وعدم تجاوزه إلى سواه ،وهو شبيه بقول العرب : " من قر عينا بعيشه نفعه" ويكشف عن نوع من التواضع المعرفي وعدم التكبر، والالتزام بهذا النهج الصوفي .
33) هو محنض بابه بن اعبيد الديماني (ت1277هـ)، عالم جليل كان شيخ محظرة، له علاقة وثيقة بمعاصريه من أمراء الترارزة، دعا إلى تطبيق الحدود وإقامة الدولة، له مؤلفات منها : ميسر الجليل إلى مختصر خليل، وطرة على الألفية، بالإضافة إلى ديوان شعري .
34) هي السيدة خديجة بنت العاقل كانت عالمة في قومها لها، طرة على نظم ابن الطيب في المنطق، أخذ عنها أخوها أحمد بن العاقل .
35) هو المختار بن المحبوب اليدالي (ت 1391 هـ) عالم جليل، كان شيخ محظرة، أخذ عن يحظيه بن عبد الودود، له مولفات عديدة منها نظم في وفيات الأعيان وحوادث السنين، ومنظُمات في الفقه والمنطق بالإضافة الى ديوان شعري محقق.
36) هو عبد الرحمان بن محمذن فال بن متالي، كان والده عالما صالحا، له مؤلفات منها الزرقاء، وهي شرح تبصرة ابن بونه، كما شرح الطيبة في المنطق.
37) هو محمد محمود بن الواثق المالكي، له أنظام في الفقة وتعليق على الطيبة وتعليق على مختصر خليل.
38) هو محمد فال (ببها) بن محمذن بن أحمد بن العاقل الأبهمي (ت 1344هـ)، عالم جليل، عارف بالقراءات والسيرة، له مؤلفات منها : دمية المحراب في ما في القرآن من التصريف والاعراب ومجموعة من الأنظام، بالإضافة إلى ديوان شعري.
39) مقابلة مع أحمدو بن التاه بن حمين بتاريخ 1999/09/04بمقاطعة عرفات – انواكشوط.
40) هو محمد يحيى الولاتي عالم جليل قرأ العلوم في مسقط رأسه ولاته، وتبحر في مختلف العلوم العربية الاسلامية، كان على صلة وثيقة بإمارة أهل لمحيميد في أيامه فأسندوا إليه خطة القضاء ، وتصدر للفتوى، وارتحل الى الحج، وألف رحلة سماها الحجازية، وترك مجموعة من المؤلفات الفقهية واللغوية . توفي رحمه الله سنة (1330هـ–1912م).
41) يحيى بن البراء: تحقيق منظومة بواطليحية1996، مرقون –انواكشوط –ص:20
42) سيد أحمد بن أحمد سالم : مجلة المعارف، المدرسة العليا للأساتذة، 1990ص: 15
43) الطالب أحمد ابن اطوير الجنة، رحلة المنى والمنه لجامعها ومنشئها الطالب أحمد بن اطوير الجنة، تحقيق زينب الطالب أحمد، جامعة انواكشوط 1993 / ص:91.
44) المرجع السابق :ص 92
45) المرجع السابق :ص 93

46) المرجع السابق :ص 94
47) المرجع السابق :ص 95
48) المرجع السابق :ص 99
49) المرجع السابق :ص 100
50) المرجع السابق :ص 103
51) المرجع السابق :ص106
52) المرجع السابق :ص108
53) المرجع السابق :ص109
54) المرجع السابق :ص 115
55) المرجع السابق :ص117
56) هو إبراهيم الرياحي أديب تونسي معاصر، كان من رواد الفكر التيجاني
57) ابن اطوير الجنة، رحلة المنى ، المرجع السابق، ص:20
58) المرجع السابق ،ص:85
59) محمد يحيى الولاتي : الرحلة الحجازية، تحقيق محمد حجي ، دار الغرب الاسلامي، معهد الدراسات الافريقية الرباط، 1990، ص :53
60) المرجع السابق : ص160
61) المرجع السابق : ص162
62) المرجع السابق : ص 163
63) المرجع السابق : ص 164
64) المرجع السابق : ص286،287 بتصرف .
65) محمذن بن أحمد بن المحبوب : أدب الرحلة في بلاد شنقيط ، ديبلوم الدراسات العليا، جامعة محمد الخامس، 1995، ص: 162
66) هو يحظيه بن عبد الودود الشنقيطي (1265هـ –1358هـ) عالم ومدرس فائق، كان شيخ محظرة وإمام حضرة صوفية شاذلية، له منظومات وكنانيش وتقييدات، هذا بالإضافة إلى جملة من الأقضية والفتاوى والأمالي، لبث نصف قرن وهو يعلم الأجيال ويكون الرجال.
67) الخليل النحوي : بلاد شنقيط المنارة والرباط، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1987، ص: 276.



الإنشاد في الطّريقة السّلامية : قراءة موسيقيّة

فتحي زغندة*

يشتمل التراث الموسيقي في تونس على قسم بارز يتعلق بالطرق الصوفية ينعت "بمالوف الجد" وهو مصطلح يقابله "مالوف الهزل" بالنسبة للموسيقى أو الغناء الدنيوي.

والطريقة (وجمعها طرق) هي المنهج أو السبيل- كما ورد في دائـرة المعـارف الإسـلامية (الطبعة الفـرنسية -ص 701) وقـد أصبحت هذه الكلمة في القرن الخامس للهجرة تدلّ على جملة من الطقوس التي تؤدى في نطاق حلقات المسلمين، وتخصّص لذكر اللّه قصد ترويض النفس والوصول الى الحقيقة بمفهومها المطلق.

ويـدلّ استـعمالها عـند المتصوفين علـى الطريق التي يسلكها المسافر إلى الله، وقد قسمت الى مراحل يعرف بواسطتها "أحواله" الروحية وتنتهي به الى كشف حجاب الحسّ.

ولكل طريقة غناء مخصوص تطلق عليه تسميات متعددة تختلف من طريقة الى أخرى.

ويحتل الإنشاد الصوفي في بلادنا مكانا بارزا من حيث وفرته وانتشاره بين الناس وتداوله في حلقات الذكر وسائر والاحتفالات التي تكتسي طابعا دينيا، ويعدّ ظهوره امتدادا لإنتشار التصوف الإسلامي الذي نشأ في المشرق العربي نتيجة لعدة عوامل سياسية واجتماعية أهمها:

أ- انقسام المسلمين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ومقتل سيدنا عثمان رضي الله عنه فكان أن تفرقت كلمتهم وتصدّعت قلوبهم وانقلب الوضع السليم الى فتنة ثم الى حروب انهكت القوى، من مضاعفاتها ظهور الاتجاهات السياسية المختلفة من شيعة وخوارج ومرجئة وغيرها من الملل والنحل.

ب- الإثراء السريع والترف بعيد الفتوحات الإسلامية وعدم توزيع الأموال والغنائم المتأتية من هذه الفتوحات توزيعا عادلا فبدأت أيام حكم الخليفة عثمان سيطرة الأرسطقراطية القرشية تطفو من جديد.

ومن ردود الفعل التي صدرت عن أولئك الذين آمنوا بمثل الإسلام السامية واتبعوها الإعراض عن لباس الحريروارتداء الصوف وهو دلالة على نكر الذات والإبتعاد عن مظاهر الترف، ولجأ كثير من المسلمين الى الزهد الذي وجدوا فيه وسيلة للفرار من حياة طغت عليها الأنانية وحبّ المال والجاه.

واتخذ المتصوفون من الغناء أداة تقربهم من الله تعالى وتثير فيهم حالة نفسية يعبر عنها بالوجد، وهو-كما يفسرّه الإمام أبو حامد الغزالي في باب "آداب السّماع والوجد" من مؤلفه

* استاذ موسيقى يشغل خطة مدير إدارة الموسيقى والرقص.

(إحياء علوم الدين) ثمرة السماع الذي يحرك الأطراف إما بحركة غير موزونة فتسمى اضطرابا أو بحركة موزونة فتسمى التصفيق والرقص.

وبصرف النظر عن الآراء المتعددة والمتضاربة المتعلقة بموقف فقهاء المسلمين من الغناء بين محلل ومحرم، فإنّ حلقات الذكر والإنشاد الصوفي ازدهرت عبر العالم الإسلامي في إطار الطرق التي تعددت وأصبح لكل منها تراث زاخر بالأشعار المكتوبة بالفصحى وبمختلف اللهجات العامية وبالألحان المرتجلة أو المصاحبة بالإيقاع.

وتعتبر الطريقة الشاذلية أم الطرق الصوفية في تونس، وهي المنسوبة الى أبي الحسن الشاذلي (1196–1258) الذي لعب دورا كبيرا في ترسيخ تيار التصوّف في تونس.

وقد ألف اثنين وعشرين حزبا (والحزب مصطلح يطلق على مجموع الأدعية التي يكون محورها طلب الرحمة والمغفرة من الله سبحانه وتعالى يتلوها أتباع مؤلفها الذي يكون شيخا من الشيوخ البارزين).

وأهمّ أحزاب الشيخ أبي الحسن الشاذلي "حزب البحر" وحزب الحمد" وتتضمن هذه الأحزاب معاني التوسل الى الله تعالى والتلطف والدعوة الى الصبر على مكاره الدنيا والتسليم للقدر والتحصن والاستغفار.

وتشمل حصص الذكر في الطريقة الشاذلية تلاوة لما تيسّر من القرآن الكريم وقراءة للأحزاب والأدعية وترديد اسم الجلالة (الله) ثمّ (هو) على درجتين صوتيتين يفصل بينهما بعد رباعي أو خماسي، ويقوم "الباش منشد (وهوقائد المنشدين) بارتجال ينشد فيه بعض القصائد ذات الأغراض المتصلة بالدين والصوف، ثم يشترك مع بقية المنشدين، بعد الذكر، في إنشاد ما يسمى: "المرزوقية– وهي مجموعة قصائد تنشد عادة في مقام (1) "راست الذيل" يتناوب فيه المنشدون ويشتركون بعده في أداء بعض البشارف (2) بالآهات.

أما الطريقة السلامية فهي من أعرق الطرق في تونس وأكثرها أتباعا وانتشارا وقد أسسها الشيخ "عبد السلام الأسمر" (1475–1573) المدفون بمدينة زليطن بالقطر الليبي، ويشتمل تراثها على أشعار بالفصحى والدارجة و"أحزاب" وأمداح بعضها من تأليف مؤسسها، والبعض الآخر من تأليف أتباعه.

وتتكون حصة الإنشاد لدى جماعة السلامية من :

1– قسم خال من الانشاد ومن الموسيقى ويبدأ بتلاوة لسورة الفاتحة من القرآن الكريم وتليها قراءة لأحد أحزاب الشيخ عبد السلام الأسمر وهي الحزب الكبير وحزب الخوف وحزب الطمس وحزب الفلاح وهو أكثر هذه الأحزاب تداولا.

ثم تتلى الوظيفة، وهي حسب معجم دوزي (DOZY) مصطلح يعني ما يقدر من عمل، فترتيل جانب من القرآن الكريم يوميا يسمى وظيفة، ويقال أيضا إنّ القيام بالصلوات الخمس في مواعيدها المحددة وظيفة– وتدلّ هذه الكلمة لدى المنتسبين الى الطرق الصوفية على التسبيح والدعاء لله تعالى والاعتراف بعظمته وجلاله ووحدانيته وذكر لفضله على البشر ورحمته وإحسانه.

2 – قسم يؤدي إنشادا مرافقا أو غير مرافق بالآلات وخاصة منها "البندير" (3) ويتضمن هذا القسم على التوالي:

أ– إنشاد جانب من "السلسلة الذهبية" وهي أرجوزة (من بحر الرجز) تعدّ تسعا وسبعين بيتا، وقد نظمها الشيخ عبد السلام الأسمر سنة 979 هـ (1571م) حسب ما جاء في بيتها السبعين، وورد في هذه السلسلة ذكر عدد هام من شيوخ ناظمها ومن المتصوفين وطالعها:

يقول راجي العفو والغفران — عبد السلام ابن سليم الفاني
الحمد لله الذي هدانا — الى الطريق الخير واجتبانا...

ب– إنشاد جانب من "سلسلة الفزوع" وهي قصيدة باللهجة الدارجة بها ما يناهز الثمانمائة بيت، طبقا لما ذكر في كتاب مواهب الرحيم في مناقب مولانا سيدي عبد السلام ابن سليم (4) على أنه لم ينشر منها أكثر من مائتين وستين بيتا– وتعني كلمة "فزوع" الاستغاثة بالغير، وجاء بالسلسلة ذكر لعدد هائل من الأولياء (5) والصالحين الذين يستنجد بهم للتغلب على النزوات ونزعة الشر، ومطلع السلسلة:

يا طبيب الأنفاس — بالدواء داويني
يا مثبت الأغراس — ثبتني على ديني

ج– إنشاد قصائد ذات أغراض دينية بالفصحى في ألحان يرتجلها شيخ المنشدين.

د– إنشاد للقسم الأخير من "سلسلة الفزوع".

هـ– إنشاد "التصلية" ومعناها ترديد : "اللهم صلّ على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه" يرفق بقصيد في مدح الرسول (صلعم) على لحن في إيقاع سريع، ثمّ تتلى الفاتحة. وإثر ذلك يأخذ كلّ منشد آلة "بندير" لأداء القسم الموالي ويتكون من

الاقسام التالية:

و– إنشاد مجموعة من "البحور" ومفرده "بحر" وهو مصطلح خاص بالطريقة السلامية يطلق على أشعار باللهجة الدارجة تتضمن معاني الوعظ والتحقير من ملذات الحياة ومدح الرسول محمد (صلعم) وشيوخ الطريقة وغيرها من المعاني التصوفية.

ويشتمل تراث السلامية على عدد وافر من البحور جمع أغلبها في "سفائن" (مفردها سفينة) وهي مخطوطات يختفظ بها عادة شيوخ الطريقة، وتشكل البحور القسم الرئيسي لإنشاد السلامية.

ز– الشطحة : وهي مقطوعة في شكل البحر من الناحية الشعرية تبنى على إيقاعات تفوق في سرعتها الايقاعات المستعملة في إنشاد البحور.

ح– الختم : ولا يختلف عن القسمين السابقين إلا بزيادة السرعة في إيقاعه الموسيقي.

ط– التهليلة : اشتقت هذه التسمية من اسم الجلالة "الله" الذي تصاغ عليه جملة موسيقية بسيطة في إيقاع تبلغ فيه سرعة النسق ذروتها وتكرّر عديد المرات وتختم بها الوصلة الغنائية للسلامية في جوّ مشحون يصل فيه المنشدون الى ذروة الطرب والوجد.

العناصر الموسيقية في الإنشاد:

وضع لحن السلسلة الذهبية الشيخ محمد بن سليمان (1875–1949) وكان شاهد عدل وخطيبا بجامع بإحدى الضواحي الجنوبية لمدينة تونس، اشتهر بجمال صوته وأدائه الموسيقى المركز وبشغفه بالمدائح السلامية وجاء لحن السلسلة في الطبوع (6) التونسية التقليدية : الحسين والرمل وراست الذيل والعراق، وذلك طبقا للرواية التي تناقلها شيوخ الطريقة والتي لا يزيد الإنشاد فيها عن عشرين بيتا– وينبني لحن "سلسلة الفزوع" على فن الارتجال، فالجمل الموسيقية وليدة قدرة المنشد على التصرّف في الألحان حسب ما تجود به قريحته ومعرفته بالموسيقى وقدرته على التعبير، وتصاغ الإرتجالات في الطبوع المستعملة في الموسيقى التقليدية التي تعرف في تونس باسم "مالوف" (7).

وتبرز الطبوع التونسية وكذلك المقامات الشرقية في الألحان التي يرتجلها شيخ المنشدين على أبيات بالفصحى، وهكذا يمكن القول بأن القسم المشتمل على "السلسلة الذهبية" أو "سلسلة الفزوع" بأختامها وارتجال الأبيات بالفصحى يعتمد على الخصائص المقامية للموسيقي التقليدية الدنيوية الا أنه يختلف عنها من حيث عدم الاعتماد على آلات مصوتة كالعود ونحوه، بما يجعل الإنشاد غير مرتبط بطبقة صوتية معينة، بل يترك للمنشد حرية اختيار الطبقة التي تتلاءم مع امكاناته الصوتية، ويلاحظ أنّ جلّ المنشدين يؤدون الألحان في طبقات مرتفعة ولا يحترمون في الغالب تسلسل المقامات عندما ينتقلون من مقام الى آخر.

وتتمازج في الأقسام الموالية للإنشاد الطبوع والايقاعات التي تميز الموسيقى الشعبية المنتشرة في الأوساط الحضرية، أي في المدن والمناطق القريبة منها، إذ تبنى البحور والشطحات والأختام والتهليلات على ألحان في الطبوع التالية: حسين وراست ذيل وأصبعين وسيكاه، وكلّها مستعملة في "المالوف" الى جانب العرضاوي ومحير السيكاه ومحير العراق وهي من الطبوع التي لا نجدها إلاّ في الأغاني الشعبية في الوسط الحضري.

أمّا الإيقاعات فهي تارة دخول برول وبرول وختم من التراث التقليدي، وطورا سعداوي ومربع تونسي ومدور حوزي وثلاثتها كثير الاستعمال في الموسيقى الشعبية ويشترك التراث الغنائي للطريقة السلامية مع التراث التقليدي في تدرج سرعة النسق في الإنشاد من البطيء (مربع تونسي أو دخول برول أو مدور حوزي) الى السريع (برول أو ختم).

ويتبين من خلال استعراض أبرز أقسام تراث الطريقة السلامية، أنّ الأدعية والمدائح التي تشكل القسم الغنائي من هذا التراث تعكس أبرز الخصوصيات الفنية التي تتميز بها الموسيقى التونسية بقسميها التقليدي والشعبي، ولعلّ ذلك ما جعل هذا التراث ينتشر انتشارا واسعا في تونس ويتواصل تداوله بين الناس فتتناقله الأجيال جيلا بعد جيل...

الهوامش :

1) المقام : يسمّى أيضا "طبع" في المغرب العربي:
مصطلح يطلق على أصوات مرتبة ترتيبا خاصا يجعلها ذات طابع لحني معين، ينعت بإسم مخصوص.
2) البشرف: معزوفة لها شكل من أصل فارسي تركي، تتركب من أجزاء كلّ واحد منها تسمى خانة تتحد في المقام وفي الإيقاع باستثناء الخانة الأخيرة التي تصاغ على ايقاع سريع مقارنة بإيقاع الخانات السابقة.
3) البندير : آلة إيقاعية في شكل غربال تغطى من جهة بجلد ماعز أو ظأن ويثبت داخلها وتر، وهي معروفة في بعض الأقطار العربية باسم "دف" أو "دايرة".
4) مواهب الرحيم في مناقب مولانا سيدي عبد السلام ابن سليم بن محمد بن مخلوف وهو مختصر لكتاب روضة الأزهار ومنية السادات والأبرار من تأليف كريم الدين البرهوني.
5) وليّ (جمعه أولياء) : التابع أو النصير وفي اصطلاح المتصوفة العالم بأمور الدين والزاهد.
6) مالوف : مجموع التراث الغنائي التونسي التقليدي المتقن ذي الجذور الأندلسية.

المراجع

أ- العربية:
ابن مخلوف، محمد بن عمر: مواهب الرحيم في مناقب مولانا سيدي عبد السلام ابن سليم وهو مختصر لكتاب تنقيح روضة الأزهار ومنية السادات والأبرار تأليف كريم الدين البرهوني ط. بيروت.
الاصبهاني– أبو نعيم : حلية الأولياء – ط مصر 1963
بدوي، عبد الرحمان : شطحات صوفية. ط مصر 1949
بسيوني، ابراهيم : نشأة التصوف الاسلامي– القاهرة ، 1969
الرزقي، الصادق: الاغاني التونسية: الدار التونسية للنشر– 1968
زغندة، فتحي : الطريقة السلامية في تونس أشعارها وألحانها، المؤسسة الوطنية للترجمة و التحقيق والدرسات بيت الحكمة – 1991 .
العوادي، عدنان حسين: الشعر الصوفي– دار الشؤون الثقافية العامة– بغداد.
المهدي، صالح: الموسيقى المدائحية– محاضرة مرقونة.
النيال– محمد البهلي: الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامي– نشر وتوزيع مكتبة النجاح تونس.

-ب- الفرنسية :

ANDREWS, C F: L'Islam et les confréries en Afrique du Nord-Alger - Jouurdain 1960
DOZY: Supplément au dictionnaire arabe- Maisonneuve et Larose Tome Iet II Leyden 1877.
HAIMEUR MEHEDI: Les "AISSAOUIA" Lamalif (Tunis) n° 35 (decembre 1969).

التصوف في المسرح التونسي

محمد عبازة*

لاشك أن التصوف الاسلامي مثل مرحلة مهة من مراحل تطور الفكر العربي الاسلامي، إذ يمكن أن أقول إنّ العرب المسلمين عرفوا مع التصوف ثورة روحية – لربما فاقت من حيث أهميتها – ثورة الاسلام الأولى، لم يكن العربي في حياته كثير الاهتمام بالجانب الروحي الاستغراقي لانه لم يعرف الطمأنينة في حياته اليومية (عنف وتقتيل وغزوات وعدم استقرار) فبالتالي كان مهووسا بمعيشته والمحافظة على حياته من العدو الذي يتهدده في أي وقت وفي أية لحظة. وبناء عليه لم يعرف العربي التأمل والاستغراق مثلما عرفت شعوب أخرى وحتى عندما جاء الاسلام لم يستطع تغيير تفكير الانسان العربي الذي ظل مشغولا بما هو يومي وبما هو مادي.

حاول الاسلام أن يجعل الصلاة ممارسة روحانية بالنسبة الى الانسان العربي، ولكن حتى في الصلاة– رغم قداستها وهيبتها – إلا أنّ الانسان العربي المسلم ظلّ عاجزا عن تحقيق فترات تأمل يستغرق فيها متدبرا الكون وعلاته والانسان ومصيره والحياة ومآلها، لقد غاب التأمل وضعفت العوامل الروحية في تفكير الانسان العربي المسلم وعندما دخلت مع التصوف كانت دموية الى حدّ كبير، إذ قاربت من حيث ملامحها العامة النزعة المازوشية وذلك من خلال الرغبة في تعذيب الذات (لباس الصوف، الصوم المتواصل، الصلاة الطويلة، وكانت المحصلة تعذيب الجسد لتصفو الروح).

وأعتقد أن التأمل الذي ملأ حياة الصوفي حدّ التخمر والانتشاء كان ضروريا لتكوين الممثل الذي هو نفسه عماد العملية وأساس العرض المسرحي لأنه على الركح يحقق تألهه بطريقة أو بأخرى، والتأمّل مرحلة أساسية في تكوينه حتى يستطيع الوصول الى تلك المرحلة التي يسيطر فيها على أعضائه وجسده وحركاته حتى يكون قادرا على الابداع في فنه ولربما أثر غياب التأمل عن المنظومة المعرفية العربية الاسلامية على نشأة المسرح العربي لأنّ الممثل يؤمن بالحلول والاتحاد مثلما يؤمن الصوفي تماما.

كان التصوف الاسلامي مصدرا من المصادر الأساسية للإبداع الفني سواء علي مستوى الرسم أو الموسيقى أو المسرح أو السينما وكان ينبوعا ثريا للفنانين العرب الذين رأوا في التصوف تجربة روحية متفردة بثرائها وأصالتها وعمقها الانساني وحسها الدرامي، وكان المتصوفة ذوي ملامح متفردة في تاريخ الفكر الاسلامي والممارسة العقائدية لذلك أغرت سيرهم رجال المسرح العربي بشكل عام والتونسي بشكل خاص.

كان رموز التصوف الاسلامي (شخصيات قلقة في الاسلام) ، قلق وجودي انساني لان تجربة الصوفي: "محبة وأدب رفيع يرتفع به الصوفي من حال العبودية الى الندية وفيه حقائق من الكلم الصوفي وغوامضه ما ينقل الفكر من ركوده الى عمق التأمل والدهشة، ومن دهش تحرك فكره ونزل من سطوح الظواهر الى الأغوار البعيدة حيث تتولد الحقائق من مخاضات السؤال..." (1). إنّ التساؤل والحيرة قادهم الى امتلاك الطاقة الروحية التي امدتهم بالتأثير في العالم وبلغوا مرتبة المعرفة العليا فامتلكوا الهيمنة على الأشياء ولذلك

* استاذ بالمعهد العالي للفن المسرحي.

كانت إدانتهم من طرف فقهاء السنة ووصلت حدّ الاتهام بالإلحاد والكفر والجنون عند البعض منهم "إنهم ربوبيون في كافتهم يؤمنون بالله وينكرون النبوات، وربوبيتهم تذاهنية فهم على اتصال بالسماء... والربوبيون بإقرار هم بالألوهية وانكارهم النبوة ينكرون الدين ويمارسون العبادة، وعبادتهم بلا واسطة، أي أنهم يؤدونها من غير شكليات طقوسية" (2).

هذا الصدام مع الاسلام، الرسمي بكتابه وسنته وأنبيائه تمرد عليه المتصوفة ودخلوا في صراعات مع خصومهم من الفقهاء ورجال الدين وبرزت منهم مجموعة استهوت كتاب المسرح، وسوف اكتفي بذكر: الحلاج الذي كان قد استهوى عز الدين المدني باعتباره مناضلا سياسيا ودينيا واجتماعيا، فأخرجه الى المسرح وكتب عنه نصا بقي مصدرا من مصادر النصوص المسرحية التراثية العربية وهو "رحلة الحلاج" أما الشخصية الصوفية الثانية التي لفتت انتباه كتاب المسرح هي شخصية الحاكم بأمر الله الفاطمي الذي كان بطل مسرحية البشير القهواجي "بيارق الله". والمحطة الثالثة التي سأتوقف عندها في هذا البحث هي عرض "الحضرة" للفاضل الجزيري الذي قدمه في تونس سنة 1993.

عز الدين المدني لم يقدم لمسرحيته "رحلة الحلاج" ولم يضع لها تذييلا، ولكن انطلاقا من كتابات عز الدين المدني المسرحية السابقة خاصة في ديوان الزنج وثورة صاحب الحمار ومولاي السلطان الحسن الحفصي يمكن أن نستشف رؤية عز الدين المدني الفكرية والسياسية من أنه كان يبحث في التاريخ العربي الإسلامي عن شخصيات تمردت على السلطة وعلى المجتمع ووجد في الحلاج ضالته، كما وجدها في الزنج أو صاحب الحمار أو غيرها، مع الانتفاضات التي واجهت الحكم المركزي الاسلامي في شتى أقطاره وخاصة قولة ابن النديم فيه أن الحلاج كان جسورا على السلاطين يروم انقلاب الدول.

عز الدين المدني عندما التفت الى الحلاج ليرحل واياه في رحلة بحث انتجت مسرحية أسماها رحلة الحلاج وقادت عز الدين المدني الى متاهات الارتحال فكان البحث وكان الترحال وكان النبش في التاريخ. عز الدين المدني عندما بدأ رحلته في التراث الصوفي كان يريد أن يدخل عوالم الصوفية ورحلات المتصوفة بحثا عن كيانهم وتساؤلاتهم عن وجودهم وكينونتهم وبالتالي مسيرة كاملة يريد من خلالها أن يكتشف عوالم الفلسفة الاسلامية وعوالم التراث العربي الاسلامي بصفة عامة وأن يوظف هذا التراث بمفرداته ومفاهيمه وأطروحاته ومنظومته المعرفية بشكل عام في بحثه عن ذاته كبمدع تقدمي وعن تأصيل وتعريب وأسلمة الفن المسرحي. ولذلك جاء في مقدمة مسرحيته ما يلي : "لقد تدبرت أمر الشخصية في الآداب العربية القديمة، ووقفت على ما ذكرته المعتزلة في شأن (الشخص) وربطت ذلك، بما صرحت به بعض الملل والنحل مثل المجسمة، وتأملت في عدد من كتابات المعاصرين وتتبعت عن كثب علم تحليل النفس وتقلباته المستفحلة، وشاهدت الناس في الشارع والبيت والمصنع، والسفر، ومازلت في ذلك أرقبهم. فطويت جانبا شخصيات "كورناي"، واقتفيت أثر شكسبير، وعرجت على بيرانديللو، وارتحت لبراشت، لكنني مع ذلك ظللت أبحث عن (الشخص) وأفتش عنه، وها أني انقب عنه في هذه الرحلة المسرحية، وإني أترك للقارئ وللجمهور استكشافه". (3)

يتبين مما ذكر المدني في مقدمة مسرحيته زيادة عن الأسباب الايديولوجية التي ذكرتها آنفا، هناك اسباب جمالية شكلية لم يتوقف المدني طوال تجاربه مع الكتابة للمسرح عن البحث عنها والارتحال لها أينما وجدت في أمهات الكتب العربية لانه كان وما يزال مسكونا بشيء اسمه تأصيل المسرح العربي.

ولذلك عندما اختار عنوان هذه المسرحية فقد اعطاها عنوان "رحلة الحلاج" رغبة منه في وضعنا في جزيرتنا العربية رمز الحلّ والترحال في الثقافة العربية الإسلامية، رمز الأصالة والتراث فأحالنا مباشرة الى أجدادنا البدو في حلّهم وترحالهم المتواصل، أحالنا الى التراث الصوفي ورحلاته التي لا تنتهي إذ ما أن يصل محطة ليستريح إلاّ وتكون استراحة المحارب الذي يتهيأ للارتحال، وأحالنا الى تراث عربي اسلامي نعتز به جميعا وهو ألف ليلة وليلة وخاصة تلك الشخصية المرتحلة دائما دون كلل أو ملل ألا وهي السندباد، وربط كل ذلك بنتاج ابداعي ازدهر في عصر النهضة العربية وهو أدب الرحلات الذي ينبغي أن لا ننسى اننا عن طريق هذا الادب عرفنا المسرح، عن طريق رفاعة رافع الطهطاوي ومحمد السنوسي وابن أبي الضياف وغيرهم من الرحالة الى أوربا.

ورغبة من عزالدين المدني في تحديد نوعية هذه الرحلة عند الحلاج أضاف الى عنوان مسرحيته "رحلة الحلاج" جملة تخصيصية ليحدد نوع الكتابة في هذه الرحلة فوضع تحت العنوان جملة ثانية هي : رحلة مسرحية، كأنه يعبر عن رغبته في الابتعاد عن التسمية الغربية للفن الدرامي بالمسرح عندما أضاف كلمة رحلة الى المسرحية، فكأنه يصر على الابتعاد عن قواعد وقوالب المسرح الغربي ويطمح الى تقديم البديل، إذ أنه يريد الابقاء على إلصاق الرحلة بالمسرحية حتى يبقى ضمن دائرة التراث وتحديدا التصوف، وسوف نتأكد من هذا عند حديثنا مفصلا عن أجزاء المسرحية التي لم يقسمها الى مشاهد

وفصول كما جرت العادة عند كتاب المسرح، بل جعلها مراحل، وهي مفردة من مفردات الصوفية الكثيرة الانتشار في الممارسات الطقوسية للمتصوفين وكثيرة الشيوع في قاموسهم اللغوي، واحدى مكونات المنظومة المعرفية العربية الإسلامية.

بدا لي عز الدين المدني في مسرحيته رحلة الحلاج راغبا في البحث عن بديل للمصطلحات الغربية في الفن المسرحي من التراث العربي الاسلامي ليوضح تصوره ورغبته في الخروج من سجن العلبة الايطالية والانطلاق في رحاب البحث والترحال.

أحب عزالدين المدني الحلاج على طريقته الخاصة مثلما أحب مخلد ابن كيداد في ثورة صاحب الحمار ومثلما أحب أبا سعيد الجنابي في ديوان الزنج ومثلما أحب مولاي السلطان الحسن الحفصي، قصة الحلاج وأخباره والأساطير التي حيكت حوله أغرت عزالدين المدني، كما أغرت عبد الصبور وأغرت عدنان مردم بك اللذين كتبا عنه أيضا نصوصا مسرحية، لما فيها من عناصر درامية مركزة من خلعه لخرقة التصوف وهو حدث فريد في تاريخ التصوف الإسلامي، وطلب الحلاج للموت والمناداة به عن قناعة وايمان حقيقيين فكانت شجاعته اسطورية بحيث جعلته يقبل على الموت ويتحداه ويسعى اليه بكل الوسائل كانت مواجهته للعامة وادعاؤه النبوة ومواجهة أقطاب التصوف كالشبلي، وكانت حياته مليئة بالمغامرات التي اكتسبتها مسحة من التوتر الدائم في علاقاته سواء بالمتصوفة أو بالسلطة مما ساعده على تصوير الصراع الذي خاضه الحلاج وخاصة من خلال رأي ابن النديم في الحلاج. ألم يكترث عز الدين المدني بالتاريخ والحقائق التاريخية لأنه لا يؤرخ لفترة بل يجسد رؤية لمعنى من معاني التاريخ، ولذلك فإن الكاتب لم يهتم بتداخل الفترات التاريخية التي يصورها بل يزاوج بين الحدث الدرامي الذي يراه صراع الحلاج ضد السلطة وضد الاستغلال وضد التشتت وبين الصراعات التي أصابت الدولة الإسلامية في القرن الرابع الهجري بحيث يشكلان في النهاية حدثا واحدا، انها رؤية معاصرة لما حدث في التاريخ حاول المدني أن يجسدها لنا في هذا النص.

لقد انطلق عزالدين المدني من التاريخ لكنه لم يقف عنده بل تعداه بخياله الى رؤى وعوالم تبتعد في الكثير من جوانبها عن النواحي التاريخة، والحق يقال أن عزالدين المدني قد ابتعد عن حدود التاريخ ليحلق في رحاب الخيال فانضم الى زمرة الباحثين–من المسرحيين المغاربيين–عن تأصيل المسرح العربي وربطه بمظاهر الفرجة العربية التقليدية: "انهم ألحوا في نظرياتهم على ضرورة اعادة النظر الى هذه الظواهر ومباشرة الحفر الاركيلوجي في معطياتها الجمالية للوقوف على سنوغرافية أصيلة تمكنهم من تجاوز سكونية المسرح التقليدي، وممارسة مسرح ديناميي ذي طابع شعبي وثقافي من خلال ما يفترضونه من رموز ودلالات" (4).

كان عزالدين المدني وما يزال مشغولا لا بتقديم ما يختزنه التراث العربي الإسلامي في داخله من صيغ وتكوينات يمكن أن تكون عوضا عن المسرح الغربي، فالعودة الى التراث لا تعني الرجوع الى التاريخ والأشخاص والانتفاضات والثورات بل ينبغي العودة أيضا الى فنياته الجمالية، جمالية الإنشاء العربي والكتابة العربية سواء منها الفلسفية أو الشعرية أو اللغوية أو الأدبية: "كان خليقا بالعرب المعاصرين لما تبنوا الفن المسرحي العربي وأعطوه الصدارة في آدابهم وفنونهم ألا يتبنوا منه إلا النوع فقط وأن يتركوا جانبا الفنيات والاشكال والاتجاهات التي رافقت النوع والتصقت به وكادت تمتزج بأصوله" (5).

لعب عزالدين المدني كثيرا بالأصل اللغوي لكلمة الحلاج واستعمله أحسن استعمال لأن من معاني الحلج التفتيت وازالة التلبد أي النفش وأول الخطوات التي اتخذها عزالدين المدني في الابتعاد عن التاريخ أن حلج الحلاج التاريخي وجعله حلاج الدراما، حلاج الركح، ففتت هذا الحلاج المعروف الى ثلاثة حلاجين وسوف تطلب الحديث عن هذه القضية عندما نتحدث عن الشخصيات في هذا النص المسرحي عند عزالدين المدني.

هذا التفتيت الذي قام به المدني لشخصية الحلاج التاريخية الى ثلاثة حلاجات مسرحية جعله يدخل ميدان الكتابة المسرحية برؤية جديدة فيها الكثير من التوثيق والدراسة والمعرفة والاطلاع قبل تقديم أطروحاته، إذ عاد الى معنى الشخصية في الفكر العربي الاسلامي وتحديدا عند الحلاج في كتاب الطواسين الذي جاء فيه: "لم يرض بضوئه وحرارته فيلقى جملته فيه والاشكال ينتظرون قدومه فيخبرهم عن النظر حين لم يرض بالخبر فحينئذ يصير متلاشيا متصاغرا متطائرا فيبقى بلا رسم وجسم واسم ورسم فلأي معنى يعود الى الاشكال وبأي حال بعدما حاز صار من وصل الى النظر، استغنى عن الخبر، ومن وصل الى المنظور استغنى عن النظر" (6).

لم يكتف المدني بهذا بل عاد الى المعاجم العربية وبحث عن مادة شخص ووظف معنى من معانيها (انظر مقدمة المسرحية) كذلك لم يستعمل عزالدين المدني الأسماء والمصطلحات المستعملة في المسرح الغربي كالفصل والمشهد والمنظر، ولكنه استعمل مصطلح المراحل الذي يجزئ الرحلة ويفتتها كما فتت المدني شخصية الحلاج الوافد من التاريخ. ولم يقف عزالدين المدني عند التلاعب بكلمة حلاج من حيث اللغة إذ أنه

فتت أيضا مهمة كل حلاج، فحلاج الأسرار نجده أمام قوى وفئات من الملل والنحل، كذلك حلاج الحرية ايضا نجده في صدام مع مجموعة من الدويلات الصغيرة المفككة (الزنج، القرامطة، البابكيون)، شأنه في ذلك شأن حلاج الشعب الذي نجده يدخل صراعا لا هوادة فيه، صراع يتقابل فيه المفتتون المستغلون بالمجتمعين المستغلين. فها هو الحلاج يحث العمال المفرقين المشتتين كي يتحدوا في نقابة ويكونوا جبهة ضد الاستغلال والجوع والفقر ولكن بدون جدوى. وهذه الصراعات التي خاضها الحلاجات الثلاثة كانت صراعات عنيفة انتهت كلها نهايات مفجعة، الإعدام لحلاج الحرية، والنفي لحلاج الشعب، والجلد لحلاج الاسرار، ورغم هذا التفتيت المقصود من عزالدين المدني إلاّ أن وحدة الحدث ظاهرة واضحة وهي التي تمحورت حولها مأساة الإنسان المتمرد المناضل في سبيل قيم الإنسانية الخالدة في الحق والخير والجمال والعدل. لأن المدني كان مسكونا في كل أعماله الإبداعية وفي رحلة الحلاج بالذات بشيء اسمه البحث عن الجذور وهذا البحث هو عبارة عن تبريرات نظرية جمالية في نظرية المسرح الملحمي الذي ارتاح له المدني على حد تعبيره، كأنه كان يطمح في هذا العمل الى تكسير نظرية الوحدة في المسرح الأرسطي، فجاء بنظرية التفتيت والتكسير لكي يربط نفسه ونتاجه دائما بتراثه العربي الإسلامي.

إن رحلة الحلاج عمل مبني على الصراع ولذلك أخذت صفة الدراما، نظرا لأن حلاجات المدني خاضت صراعا ضد ثلاث قوى من أعتى ما يكون في المجتمع العربي، فحلاج الأسرار خاض صراعا ضد رجال الدين من المتصوفة والسنة، وخاض حلاج الحرية صراعه ضد السلطة فدخل الميدان الثاني المحرم في العملية العربية الاسلامية، ودخل حلاج الشعب صراعه ضدّ الطبقية فكان هذا الثالوث من المحرمات (الدين، السياسة والصراع الطبقي) من أقدس ما هو موجود في البلاد العربية الإسلامية والويل كل الويل لمن يقترب منها من المثقفين.

كما نعرف أنه بقدر ما يكون الهدف نبيلا والمهمة شاقة يكون الصراع حادا وقويا لأن أول ما يلهب نظر المتفرج وعقل القارئ هو ذلك الصراع الذي ينشب بين قوتين متناقضتين متضادتين، إن الصراع هو الوقفة الساخنة التي تلهب العمل المسرحي كله "ان الصراع يحكم المسرحية من أولها الى آخرها ومع ذلك فالصدام بين الخصمين لا يتحقق بكامل عنفه الا في قمة توتر الأحداث وذروة عقدتها.. إن كل ما يحرك الصراع وينميه ويقربه من غايته وهي الصدام فالتصفية، كل ما يحرك شحنات الغضب أو الحب أو الانفعال ايا كان، نحو غايتها يحقق للمسرحية نبضها الساخن" (7).

ان المسرحية موقف يتصاعد باستمرار الى غايته بانتظام واطراد، لأن هذا الصراع لا يتطور ويتجه الى العنف بتراكم الحوادث ولكن بالتركيز على حدث فقط. فرحلة الحلاج كانت حافلة بالأحداث إلاّ أن التركيز كان أساسا على الصدام مع المحرمات من تصادم مع المتصوفة الى التصادم مع رجال السنة وفقهائها، أو التصادم مع السلطة المركزية والتصادم في نفس الوقت مع زعماء الجمهوريات المتمردة، أو التصادم مع كبار التجار والصناعيين والأغنياء، كلها أحداث صدام عنيفة جعلت من مسرحية رحلة الحلاج تأخذ أبعادها التراجيدية كاملة. وبهذه الطريقة فقد حدث لكل من الحلاجات الثلاثة قطيعة كاملة "للعقد التي تدخل ضمن بنية عقدية سلبية تتفجر في النهاية لتولد الارهاصات الجنينية الأولى للصراع الأرحب، صراع جماعة العيارين ضد شرطة الخليفة. وتتخذ علاقات التصادم والتصارع بعدا من التعقد والتشابك حيث يمتزج الفاعل العامل مع الفاعل الجماعي في تنظيم استراتيجي لمواجهة القوة الحاكمة الغالبة" (8).

باختصار استطاع عزالدين المدني أن يخلق بطلا معاصرا قادرا على أن يكتسب صفة البقاء نظرا لأن هذا النص سوف يبقى علامة من علامات الكتابة المسرحية في تونس نظرا لأن عزالدين المدني عاشر قضايا عصره في مسرحياته وان معانيها ورؤاها الفكرية والجمالية تستشف من التصوير والإيحاء دون حاجة الى ربطها بمذهب فكري أو أيديولوجي أو طبقي، فجاء بطل مأساته "كبطل المأساة العصرية ليس ذلك الرجل الرفيع المقام الذي يهوي من عل، ذلك لأن المؤلف المسرحي المعاصر ينظر الى الإنسان كما لو كان ضحية الوسط الذي يعيش فيه كالعناصر المعادية التي تدحر البطل في المسرحية العصرية، ليست القدر كما هي الحال في التمثيلية اليونانية، ولا الأخطاء المفجعة فيه كما هي الحال في مسرحيات شكسبير (مع العلم أن هذين العنصرين كثيرا ما يوجدان في المسرحية العصرية) بل العناصر المحيطه به، طبيعية كانت أو بشرية، ولا سيما الشرائع والقوانين الأخلاقية والتقاليد التي أقامتها الهيئة الاجتماعية لتقي نفسها من أولئك الذين يرفضون التقيد بالنمط العام، أما عن قوة أو عن ضعف" (9) . تعددت شخصيات المدني وكانت قريبة منا ومن حياتنا اليومية، فشخصيات المحكمة نعرفها في قصر عدالتنا والحلاجات الثلاثة عاشرناهم سياسيا أو نقابيا أو دينيا.

أول ملاحظة نسوقها ونحن في صدد دراسة الشخصيات هي : غياب التحديد الفسيولوجي للشخصية. (الصفة والهيئة). وإذا ما استثنينا صفتين وردتا في النص فان المسرحية لا توفر أي تحديد : (شيخ ص 23) وحلاج الحرية (كهل ص 55) و(قبيح ص 48) يلبس ثيابا قشيبة وحلة جميلة وقلادة حسناء (54) . إنّ

هذه الضبابية في تحديد ملامح الشخصيات متأكدة لأن صفتي (شيخ) و(قبيح) لا تعنيان بالضرورة الوصف المادي ولا سيما في سياق النص حيث يقصد بشيخ (شيخ علم) وقبيح (القبح الأخلاقي). وبناء على ما تقدم فإن شخصية حلاج الحرية هي الشخصية الوحيدة في النص التي حددت من جانبها الفسيولوجي– المادي. ولاشك أن السؤال الذي يطرح نفسه ضرورة هو سر هذا الاستثناء؟ وللاجابة نقول بأن إشارة بسيطة للموطن الذي جاءت فيه هذه الأوصاف في النص تكشف لنا على أن الوضعية هي التي فرضت على المؤلف اعطاء هذه الأوصاف لحلاج الحرية وليس ذلك مقصودا لتتم دراسته. لقد وردت هذه الصفات في المرحلة الرابعة عشرة، هذه المرحلة التي تجمع بين حلاج الحرية وشغب أم الخليفة وتقع بينهما علاقة جنسية يسبقها حوار ثنائي تعدد فيه شغب بعض الأوصاف البدنية التي يمتاز بها الحلاج لاطرائه ومراودته ليس إلا، ولعلّ ربط الجانب الفسيلوجي– بالجنس له من الدلالات ما يبرره.

نواصل الآن التساؤل في المبررات التي جعلت المدني يتغافل عن النواحي الفسيولوجية للشخصيات، وإذا ما علمنا أن عزالدين المدني يخصص جانبا أو جزءا خاصا "خارج النص" من الصفحة 7 الى الصفحة 13 للشخصيات (تحديد أبعادها)، فإن التساؤل عن مدى وسبب اغفال المدني للأبعاد الفسيولوجية للشخصيات يتحول بدوره الى تساؤل أدق : لماذا حدد عزالدين المدني شخصيات المسرحية في جزء خاص خارج النص ذاته؟

في مسرحية رحلة الحلاج خاض المدني مغامرة تجريب الكتابة معتمدا على تقنيات الكتابة العربية ومستندا الى مفاهيم فلسفية عربية اسلامية وتحديدا حول مفهوم الشخصية. فالشخصية تحددها أفعالها، هي التي تعطيها أبعادها الفكرية والنفسية والفزيولوجية ولذلك عندما تحدث عن علاقة شغب بالحلاج وجدنا آثارا لأبعاد فزيولوجية لحلاج الحرية لأن الفعل يستدعي من الشخصية أن تكون واضحة، إن هذا الفعل الجنسي الغريزي دفع الشخصية ليضيء فعلها جانبا من جوانبها وتبقى الجوانب الأخرى مظلمة "ولعل كلمة (شخص) في مدلولها العربي الأصلي وهو سواد الإنسان حين يتراءى للناظر عن بعد يعطينا صورة دقيقة لما نريد رسمه" (10).

نجد أسئلة كثيرة محيرة وحائرة عندما نبحث في كتابات عزالدين المدني فهو الكاتب الذي يوثق لأعماله المسرحية ولا يترك شيئا للصدفة. عندما يتغافل عن تحديد أبعاد شخصياته بكل دقة فإنه يفعل ذلك عن قصد لأنه يطمح الى أن يصور من خلالها المطلق والكلي (ونحن هنا بصدد الحديث عن رمز من رموز التصوف) وبالتالي لم يحدد عزالدين المدني البعد الفيزيولوجي للشخصيات.

بعد عزالدين المدني والحلاج ندخل الى عالم البشير القهواجي والحاكم بأمر الله.

البشير القهواجي شاعر قيرواني اطلع على شخصية الحاكم بأمر الله في كتب التاريخ فأغرته فارتمى في أحضانها لأنها شخصية غريبة الأطوار، شخصية تصوفت، تهجدت تمردت على الدين والدولة والمجتمع، هكذا صورتها كتب التاريخ. عاد البشير القهواجي الى الحاكم بأمر الله وكتب عنه مسرحية سماها "بيارق الله" (11) فترك لنا نصا مسرحيا من خيرة النصوص المكتوبة باللغة العربية الفصحى.

لقد أكد المؤرخون على أن الحاكم قد تصوف وقد بدت ممارساته الصوفية واضحة سواء من خلواته المتكررة والطويلة أو في علاقته بالنجوم ومراقبتها أو تهجداته الليلية أو لباسه للصوف وامتناعه عن ملذات الدنيا أو دخوله حالة الهذيان التي كانت تنتابه من حين الى آخر. ووصل به تصوفه حدّ ادعاء الألوهية وبدت صورة شخصية الحاكم في كتب التاريخ تقارب صورة فرعون التي وردت في القرآن "والمتصوفة مع فرعون ضد موسى لرفضهم الوسائط، أما قوله أنا ربكم الأعلى فهو سر النفس عندما تتجرد وتشرب من كاس القرب فتتحد في الحق فيتأله الإنسان... (12) وقد سار الحلاج والبسطامي وابن عربي وابن السبعين المغربي على هذا المسار فتراءى لنا الحاكم من أقطاب التصوف أكثر منه خليفة من خلفاء الفاطميين، فممارساته التي تذكرها كتب التاريخ ممارسات صوفية : فالقطب الصوفي لا يرى وجوده إلا مرآة الوجود المطلق وتحمله محدودية الحياة الأرضية للخروج من الدائرة الضيقة لهذه الحياة الأرضية على البحث عن امتداد كوني تواصل فيه الروح وجودها الدائم، وهو في حاجة الى روحنة حياته الأرضية للخروج من الدائرة الضيقة لهذه الحياة المحكومة بالحاجات الحسية من أكل وشرب وجنس ليصبح شيئا أعلى وأكبر..." (13).

حاول الحاكم في حياته أن يكون قطبا صوفيا أكثر منه حاكما سياسيا لأنه أحسّ بامتلاك الطاقة الروحية التي تمدّه بالإحساس بالتأثير في العالم وخاصة عندما وصل الى "وحدة الوجود الصوفية التي يتأله معها الإنسان فيغدو موضوعا للخير الأسمى والعدل المطلق." (14).

هذه النظرة الى الوجود والكون والعالم والإنسان والألوهية التي امتاز بها أقطاب التصوف وفكرهم وممارستهم اتصف بها الحاكم إذ أنه– حسب كتب التاريخ– قد أقدم على ممارسات طقوسية غريبة مثل : "وأقام يلبس الصوف سبع سنين وامتنع من دخول الحمام، وأقام سنين يجلس في الشمع

ليلا ونهارا، ثم عنّ له أن يجلس في الظلمة فجلس فيها مدة...″ (15) لم تكفه هذه الممارسات الصوفية بل تجاوزها وبلغ قمتها عند ادعائه الربوبية أو الألوهية فأصبح يصدر أوامره مصدرة بعبارة (باسم الحاكم الرحمان الرحيم″ وشاع الحديث في دعواه الربوبية وتقرب اليه جماعة من الجهال فكانوا إذا لقوه قالوا : السلام عليك يا واحد يا أحد يا محيي يا مميت..″ (16).

إن ظاهرة تصوف الحاكم بدت واضحة عند البشير القهواجي، فقد صور الحاكم شخصية صوفية تكاد تلامس شخصية الحلاج في العديد من جوانبها، فهو يقضي الليالي الطويلة متهجدا متعبدا متناسيا ملذات الحياة مستغرقا في تأملاته المتيافيزيكية مهملا التزاماته الأرضية سواء مع زوجته أو في أكله أو في مسؤولياته السياسية ″نفسه تبتعد عن الأرض وفي صدره يزأر صوت مروع... لو فهمته لخرج من وحدة التصوف المنقطع لكنك لم تمارسيه بما يمنح المتعة...″(17).

طغى الطعم الصوفي على مسرحية القهواجي (بيارق الله) من بدايتها الى نهايتها فشطحات التصوف تملأ المسرحية إذ جاء في الاشارات الركحية في بداية المسرحية: ″شبح جسيم مهيب في جلباب صوفي خشن، الحاكم بأمر الله جالس في حالة استغراق″ (18) واصل القهواجي التأكيد على صوفية الحاكم سواء عن طريق الإرشادات المسرحية أو عن طريق الحوار إذ جاء في الصفحة الأخيرة من المسرحية : ″الله حي لا يموت، انتظروا عودته المنتقمة، انتظروا يوم مشهده وارتفاع بيارقه انفجار هائل يغيب أثناءه الحاكم)...″ (19).

أحسست خلال المسرحية أن البشير القهواجي كان يعشق هذا الجانب المتصوف لشخصية الحاكم بأمر الله، إذ حرص طوال المسرحية على إبرازه دون غيره وكان القهواجي باعتباره شاعرا يطمح الى نبوءته الخاصة والوهيته الخاصة. كان يتأمل التجربة الصوفية التي خاضها الحاكم تجربة المعاناة والإحساس بالمأساة الوجودية للإنسان ذلك المخلوق الحالم بالألوهية، والمحكوم بالحيوانية فبقي معلقا بين الاثنين.

إمعانا في الإعجاب بالجانب المتأله من شخصية الحاكم بأمر الله جعل له البشير القهواجي شخصية تابعة سماها جبريل الصوفي، غير محدد الأبعاد فهو نبي في بعض الأحيان وهو تابع خادم أحيانا أخرى وهو ملاك في حالة ثالثة. كل ممارسات جبريل الصوفي تدل على تبعيته للحاكم، معبرا عن اعجابه–حدّ الاندهاش– بشخصية الحاكم وأفعاله. ورغم الإيحاء والإشارة الى جبريل الملاك الذي أنزل الوحي على الرسول الكريم أو كان الواسطة بين الارض والسماء (بين محمد والله) فان ملامحه قد تغيرت عند البشير القهواجي وكثيرا ما ذكرني بسانكوبنشا تابع دونكيشوت في رواية سرفنتاس المشهورة. عرف القهواجي شخصية جبريل الصوفي قائلا ″هو درويش شاب نذر حياته لخدمة أشقياء المجرمين″ (20) . ثم يضيف القهواجي بعد قليل معرفا علاقة الحاكم بجبريل الصوفي عندما يؤكد الأخير قائلا : ″عبدك جبريل يا مولاي″ (21) ان شخصية جبريل هي الأقرب الى الحاكم، وهي الأوفى والتي اعترفت بألوهية الحاكم وسخرت نفسها لخدمته فآمنت بقضيته ودافعت عنها دفاعا سلبيا يقارب دفاع المسيح بعيدا عن العنف اللفظي أو العنف البدني ″مولانا وهل نغيب عن حضرتك لحظة أو نشرد رمشة عين... نحن قطيع التيه، قافلة المجرمين وأبناء المختبلين، وبيننا الشقي والبائس والخاطئ والأبرص والكسيح... ضع راياتك الخمس واجمعنا نتجمع حول عرشك يا الله...″ (22) بقي جبريل الصديق الوفيّ للحاكم بأمر الله، وفاء من الصعب وجوده في عالم الواقع ولكن الحاكم– حسب اعتقاد القهواجي– شخصية متصوفة تبحث في عالم الغيب والمثل، عالم الوجود الانساني ووضعه المأساوي المهدد باستمرار بالفناء والعدم، فكان جبريل في هذا العالم مثاليا حدّ المبالغة، حدّ التضخم″ ووجودنا يسبح لوجودك وشكرنا يزحف على أعتاب عرشك يا مولانا..″ (23).

كانت شخصية الحاكم عند القهواجي هي الشخصية الفاعلة في الأحداث فهي التي ملأت الفضاء المكاني بهيبتها وأفعالها المتعددة الاتجاهات والأبعاد، تحركت في الفضاءين الزماني والمكاني كما شاعت لأنها حققت انتصارها على أعدائها بعد أن خرجت من السجن رغم ما أوحى به المؤلف عن حادث طعنها. لكنه أشار صراحة الى أنها اختفت من على الركح. وبطبيعة الحال ليس اختفاء عن طريق الموت وإنما كان اختفاء عن طريق الحياة، ولعلّ البشير القهواجي أراد أن يغازل الشيعة ومفهومها للإمامة والغيبة والمهدي المنتظر، لعلّ الحاكم يكون إماما آخر قد غاب وسوف يعود ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا″ الله حي لا يموت انتظروا عودته المنتقمة، انتظروا يوم مشهده وارتفاع بيارقه (انفجار هائل يغيب أثناءه الحاكم)″ (24).

وإذا حاولنا أن ندخل عالم لغة البشير القهواجي– الذي والحق يقال– كان أكثر الكتاب التونسيين اعتناء باللغة إذ استطاع أن يمزج بذكاء كبير وخيال واسع ثلاثة مصادر أساسية وهي الانجيل والقرآن والشعر العربي والصوفي منه خاصة ويخرج بنص ينبض ايقاعا وحيوية حتى علق عليه أحد النقاد قائلا: إنه انفجار الأعصاب، صرخة القلب، نشيد الجسد الرائع الموجع... نص قوي جميل عنيف وفي أدق المصطلحات رؤيوي، إنه عمل شاعر كبير، عمل مؤسس″ (25).

بدا البشير القهواجي من خلال هذا النص قريبا من عمر الخيام ومحمود المسعدي، تميزت لغة القهواجي بالشاعرية والتكثيف والايحاء وعمق الدلالات وتقاطعها، فكانت لغة الدراما الوجودية (بالمعنى الصوفي للكلمة) بدون شك حيث كانت كل كلمة وكل جملة تحمل في طياتها طاقة درامية كبيرة لذلك فاحت من المسرحية رائحة أعظم المآسي الإنسانية في الفن والحياة، مأساة أوديب، مأساة المسيح، مأساة الخيام، مأساة الحلاج ومأساة الانسان بشكل عام ومأساة القهواجي بشكل خاص، هذا الشاعر الذي ركبته عقدة المتنبي، عقدة المثقف الموزع بين السياسة والفن، بين السياسة كفعل مدنس والشعر كفعل مقدس، كانت لغة القهواجي درامية في حروفها وكلماتها وجملها وحواراتها لانها كانت نابعة من إحساس مأساوي بالوجود لدى شاعر عرف كيف ينتقي المصادر من إنجيل وقرآن وفكر صوفي وتراث شعري عربي ممتد عبر قرون وشعر غربي اطلع عليه القهواجي عند شكسبير ورنبو وجرار دي نرفال فكتب لنا نصا مسرحيا في قمة الدرامية والشاعرية.

ان يكون الحاكم بأمر الله موضوع نصوص مسرحية عربية ليس غريبا، لان أغلب هذه الشخصيات القلقة في التراث الإنساني كانت مواضيع مسرحيات ويكفي أن نذكر كاليغولا، نيرون، ومراد الثالث، لانهم فعلا كانوا أبطالا تراجيديين مثل أبطال الأغريق...

ان العودة الى التاريخ العربي الإسلامي وإعادة إحياء شخصية من شخصياته القلقة أعطاها الكاتب أبعادا جديدة ووهبها حياة جديدة وكتب لها عمرا جديدا، البشير القهواجي أعطاها أبعادا شيعية صوفية فألهها وأكسبها خلود أئمة الشيعة الممثلين في المهدي المنتظر.

رأينا بعض النصوص المسرحية التي اعتمدت شخصيات صوفية أو لغة صوفية وفاحت منها رائحة البخور في الممارسة الطقوسية الصوفية، ها هي ترتفع الموسيقى الصوفية معلنة بداية الرقص الصوفي في تظاهرة صوفية متأصلة في المجتمع التونسي، أراد الفاضل الجزيري أن يعطيها أبعادا فرجوية جديدة والفرجة كما هو معروف أعم وأشمل من المسرح لان المسرح جزء والفرجة كلّ.

الحضرة: اذا كانت من الناحية اللغوية مشتقة من حضر والحضور أي الوجود والتواجد في مكان معين فإنها اصطلاحا تعني الاحتفال الديني وهو احتفال يقام عادة في إحدى الزوايا التابعة لولي من أولياء الله الصالحين تخليدا لحدث هام أو البر بنذر أو لغاية معالجة مريض وهي من الطقوس الشائعة جدا في البلاد التونسية.

رجع الفاضل الجزيري لهذا المأثور الشعبي المقدس المتدثر بخرقة التصوف التي لم تؤثر فيها السنون ولا التحولات الاجتماعية والثقافية، وحاول أن ينقله من فضائه المقدس الى فضاء دنيوي، فضاء احتفالي فرجوي. وبهذا العمل يكوْن قد أحيا هذا الجانب المهم من المأثور الشعبي أولا ونزع عنه هالته القدسية ثانيا وأخرجه من خرقة التصوف وألبسه حريرا ناعما مفعما بالحيوية والجمال.

والطقوس الدينية التي تمارس ضمن هذه الحضرة تشبه الى حد كبير احتفالات اليونانيين بالإههم ديونيزوس إذ أن الانشاد (أو القصيدة المدحية) في الحضرة يهدف الى الترنم ببطولات وكرامات وعذابات الولي الصالح الذي تنتمي اليه الفرقة التي تقوم بإقامة الحضرة وهناك شيء ملفت للانتباه وهو تلك النزعة أو الروح التحررية التي يعطيها المجتمع للمرأة لمزاولة الرقص في هذا الاحتفال الديني إذ أنه لا يؤاخذها إن تأثرت بالإيقاع وانخرطت في الرقص حتى وان كشفت عن مفاتن جسدها.

بحث الفاضل الجزيري عن المأثور الشعبي في هذه الجذور الدينية وأراد إحياءه بطريقته.. حاول أن يخرجه من زوايا الأولياء وفرق الصوفية، وقرر أن يصنع من الحضرة احتفالا، عندما دخلها بتجربته المسرحية وحاول إعطاءها بعدا احتفاليا دنيويا فرجويا لان: "المسرح يكتسب خلوده من كونه فنا فرجويا معرفيا حضاريا.. جذوره في أعماق التاريخ آت من طقوس الفرجة القديمة الدينية أو الشعبية الموغلة في غياهب الزمن. ثم آن الاتجاهات والمدارس المسرحية هي في الحقيقة تنويعات على طقوس هذه الفرجة ومحاولات مستمرة للخروج من ضجر السكون الى سعادة الحركة، ومن تكرارية الخلق الى ابداعيته، ومن المحافظة الى التغيير وذلك باتخاذ مواقف انتقادية جديدة: فكرية تشمل فلسفة الحياة من جهة وشكلية تشمل المركب المسرحي من جهة أخرى" (26).

دخل الفاضل الجزيري مع هذا العمل بالفعل مغامرة تجريبية في أعماق المأثور الشعبي الذي أثقلته تراكمات القرون الأسطورية فنزع الهالة القدسية التي تحيط بهذا المأثور الديني وهذه الممارسات الطقوسية. هل يؤمن الفاضل الجزيري بأن "للحياة أصلا مقدسا وأن الوجود البشري يحرك جميع قواها الكامنة بمقدار ما هو وجود ديني، أي المشاركة في الحقيقة. فالآلهة قد خلقت العالم والأبطال المحضرون أتموا فعل الخلق وتاريخ جميع هذه الأعمال الإلهية وشبه الإلهية قد حفظته لنا الاساطير. ان الانسان إذ يحين التاريخ المقدس ويحاكي المسلك الإلهي يقيم ويبقى بالقرب من الآلهة أي في الحقيقي وذي المعنى" (27) وتلك هي ميزة الفنان المزيج من المقدس

والمدنس، الفنان الخالق أو المتمم للخلق، والفنان المسرحي بالخصوص الذي يؤمن دائما بتأرجحه بين المقدس والدنيوي.

ودخل الفاضل الجزيري الى هذه الإشكالية المعقدة وحاول وجرب، وخرج بفرجة أمتعت واحتفال تفاعل معه الناس وقبله المشاهد. يبدأ العرض بإنشاد موسيقى صوفية هادئة وشموع تضيء الركح في خمس حزمات ضوئية، ذلك الجو الذي تفوح منه رائحة المقدس منذ الوهلة الأولى لان الشموع ارتبطت في أذهاننا بنوع من القدسية إذ أننا نهديها الى اضرحة الأولياء الصالحين. وتعلو الموسيقى الدينية المستندة أساسا الى ايقاع الدف الكبير الحجم (البندير) ونرى الممثلين جالسين على شكل هلال تقريبا يقارب عددهم المائة، ونجد معهم أطفالا صغارا. تتم قيادة المجموعة بالتناوب حيث يبدأ شخص في الإنشاد والمجموعة تردد وراءه (الجوقة وقائدها) ويبدو أن هذا التناوب راجع الى اختلاف الفرق الدينية الصوفية (قادرية، شاذلية، عيساوية) لان المسألة تتطلب حفظا للقصيدة المدحية.

مجموعة من الأشخاص يحملون أعلاما خضراء وحمراء وسوداء (لون الزوايا) يحومون حول المجموعة الجالسة رافعين تلك الرايات بينما تبدأ مجموعة أخرى من الرجال والنساء في الرقص الصوفي بتحريك الرؤوس من الأعلى الى الأسفل والعكس بالعكس، يبدأ الرقص هادئا ثم يأخذ شيئا فشيئا الى أن يصل الى حالة التخمر يرافقه الإيقاع والإنشاد على نفس الوتيرة (الكريشندو).

قلت في البداية إن من جملة أدوار الحضرة هي مداواة بعض المرضى– سحريا– يرينا المخرج مشهدا يجسد هذه العملية إذ يقوم أحد الممثلين بدور الذي أصيب بالصرع ولكن بعد أن رقص طويلا ووصل الى درجة التخمر، يسقط أرضا غير قادر على الحراك فتكون السكينة شفاء. أعتقد أن هذه الممارسة الطقوسية هي ممارسة نجدها عند كل الشعوب إذ "أن التلاوة الطقسية للأسطورة الكوسموغونية تنطوي على تحيين لهذا الحدث البدني ينتج عن ذلك أن من تتلى لأجله يقذف به سحريا الى بداية العالم ويصبح معاصرا لولادة الكون. إن الأمر بالنسبة إليه عودة الى زمن الأصل والهدف الشفائي من ذلك أن يبدأ الوجود مرة أخرى، أن يولد "رمزيا" من جديد. يبدو أن المفهوم الضمني لهذه الطقوس الشفائية هو التالي : لا يمكن إصلاح الحياة أو رأبها بل إعادة خلقها فقط عن طريق التكرار الرمزي لخلق العالم لان خلق العالم هو النموذج المثالي لكل خلق" (29).

مرة أخرى ينطلق الفاضل في رحلة عبر المأثور الشعبي مستندا الى الموسيقى والرقص والانشاد أو التلاوة ليعطينا هذا العرض الفرجوي الذي اتسم بسمة الاحتفال إلا أن رائحة المقدس ظلت تفوح منه طوال العرض عن طريق البخور المتصاعد، والشموع المحترقة، إنه عرض غارق في المأثور الشعبي حتى النخاع .

الملابس أيضا كانت ملابس شعبية (الجبة والبرنس والشاشية، الكدرون –لباس من الصوف – العمامة...) إلا منشدا واحدا ألبسه المخرج لباسا عصريا ولربما أراد بذلك إشعارنا بأن هذا المأثور حي وسيبقى حيا مع الجبل الجديد، فرغم لباسه الغربي مازال متجذرا في هذا المأثور الشعبي.

الركح مغطى بالسجاجيد الملونة كما رأينا ذلك في النوبة ولربما كانت نظرة المشاهد للسجاجيد في عرض الحضرة مختلفة إذ كانت نظرة قداسة لانها بسطت أساسا للجلوس لان المرتلين كانوا حفاة وبذلك تذكرنا بالمساجد والزوايا، وكل الأماكن المقدسة عندنا . بينما في عرض النوبة يرقص عليها الراقصون بأحذيتهم.

أما الإضاءة فقد استغلها المخرج استغلالا ذكيا نظرا لانه اعتمد عليها طوال العرض في تصوير الحالات النفسية والجو العام فعمقت الحس الدرامي عند المشاهد، خاصة ذلك الجو الديني الطقوسي واستطاع المخرج عبر الإضاءة أن يبرز لنا بحثه السندبادي المتواصل النابش عن كنوز وجزر أحلام في لغات غير لغة المنطوق والملفوظ، فوجد ضالته في الاضاءة وامكانياتها الهائلة، وفي الرسم والتشكيل الحركي، خاصة في تفاعلها مع الممثل الراقص والديكور فتخمر البصر مع اللوحات التشكيلية بعد أن تخمر السمع مع الإنشاد الصوفي على إيقاع الدف وبقيادة المايسترو سمير العقربي الذي ساعد في اضفاء نوع من الانسجام على الموسيقى الصوفية رغم اختلافها من جهة الى أخرى في البلاد التونسية دون أن ينسى تطعيمها ببعض الملامح الإسلامية العربية (المولوية، الدراويش).

كانت لغة الجسد المتفاعل مع الموسيقى هي المسيطرة في هذا العرض، كان بعض الممثلين جلوسا وكأنهم يمارسون اليوغا لا يتحركون في جلستهم وكان بعضهم راقصا، رقصا خفيفا تارة ورقصا حادا قويا تارة أخرى يوحي بحالة التخمر التي وصل إليها الراقص واتحاده بالكون وبدا لنا واضحا أن "الممثل هو كل شيء في العرض المسرحي، يمكن الاستغناء عن كل شيء في العرض إلا عن الممثل، إنه لحم المسرحية ولذة المشاهد، إنه الحضور الكامل" (30).

كان هذا العرض الاحتفالي الذي قدم سنة 1993 عرضا يربط الذاكرة الشعبية التونسية بجذورها المقدسة، بتظاهراتها

الدينية والثقافية. جاء ليذكرنا باحتفالاتنا ولعلنا عن طريق مجهودات الفاضل الجزيري نعيد لهذه الذاكرة الشعبية بعض صفائها لانها بدأت تفقد بعضا من قدرتها على الحفظ والتخيل خاصة بعد أن وجدت المتاحف فكأنها اطمأنت علِى عدم ضياع هذا المأثور، ولعله أيضا يحاول أن يعيد للشخصية التونسية بعضا من توازنها المفقود، فالإنشاد الصوفي والموسيقى الصوفية كانت تساعد على الصفاء الذهني ليتأمل الإنسان، يتأمل الوجود ويتأمل العالم والكون، يتأمل وضعه الإنساني بعد أن يمر بحالة التخمر التي تريح الأعصاب وتبعد عنها التشنج وهي محاولة من جملة المحاولات التي "تتفق كلها في البحث عن الأدوات الشعبية لتحقيق مسرح مغاير، يشبه هذا المكان وهذا الإنسان وهذا الزمان" (31).

إن عرض "الحضرة للفاضل الجزيري قد أحدث في أنفسنا اللذة والمعرفة، المأثور الشعبي الصوفي الذي أبعدتنا عنه حضارة العلم والتكنولوجيا فأزاح عن ذاكرتنا الصدأ الذي لحق بها نتيجة الفرجة الغربية بإيقاعها الصاخب وصورتها الإباحية التي حاصرتنا ومازالت تحاصرنا بعنف أكبر، لقد أعادنا إلى الحق، والرجوع الى الحق فضيلة.

الهوامش :

(1) العلوي، هادي، مدارات صوفية، دار المدى دمشق، سوريا 1997 ص 65
(2) نفس المصدر ، ص 20.
(3) المدني، عز الدين رحلة الحلاج، الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1985 ص : 164 .
(4) بحراوي، حسن : المسرح المغربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1 1994 ص: 15 .
(5) المدني، عزالدين : ديوان الزنج، مصدر مذكور المقدمة، ص : 10 .
(6) الحلاج، الحسين بن منصور، كتاب الطواسين بتحقيق:
Massignon, louis, Libravice Paul Guthner, Paris 1913, p 17
(7) فرج، الفريد: دليل المتفرج الذكي الى المسرح، دار الهلال، القاهرة، (د، ت) ، ص: 108 .
(8) مجلة الحياة الثقافية عدد /53 / 1985 ، ص : 141 .
(9) ملتون، ماركس: المسرحية كيف تفهمها....، مصدر مذكور، ص : 160
(10) المدني، عزالدين : رحلة الحلاج، مصدر مذكور ص 5
(11) القهواجي، البشير، بيارق الله دار الف للنشر، تونس 1981 .
(12) العلوي هادي، مدارات صوفية، مصدر مذكور، ص 96 .
(13) نفس المصدر ص : 203 .
(14) نفس المصدر، ص : 77 .
(15) الأنابكي، جمال الدين : النجوم الزاهرة، مصدر مذكور، ص : 177 .
(16) نفس المصدر، ص : 183 .
(17) القهواجي، البشير : بيارق الله، مرجع مذكور، ص : 21 .
(18) نفس المرجع ، ص : 96 .
(19) نفس المرجع، ص : 62 .
(20) القهواجي، البشير، نفس المرجع، ص : 7.
(21) نفس المرجع ، ص: 10.
(22) نفس المرجع، ص : 36
(23) نفس المرجع، ص : 62
(24) نفس المرجع، ص : 62
(25) القهواجي، البشير: بيارق الله، صفحة الغلاف عدد 4 ، مرجع مذكور.
(26) رواس قلعه جي، عبد الفتاح: مسرح الريادة، الاهالي، دمشق 1988، ص: 6 .
(27) الياد مرسيا: المقدس والدنيوي، ترجمة د/نهاد خياطة، العربي للنشر والتوزيع، دمشق 1987، ط 1 ص : 188 .
(28) الياد مرسيا : المقدس والدنيوي، مصدر مذكورر، ص : 80 .
(29) الياد مرسيا: المقدس والدنبوي، مصدر مذكور، ص : 80 .
(30) Ubersfeld, A Lere letherte El . Sociales Paris 1987.
(31) ابن زيدان، عبد الرحمان: أسئلة المسرح العربي، مصدر مذكور، ص 15

الإبداع والتجربة الروحية

محمد الخالدي *

يلاحظ المتتبع للساحة الشعرية العربية منذ عقدين أو أكثر بروز ظاهرة ما انفكت تتسع وسط لغط المتحمسين لها لتشمل فنونا أخرى كالمسرح والموسيقى ألا وهي ظاهرة التصوف والواقع أن اهتمامنا نحن العرب بالبعد الروحي لإثراء تجاربنا الإبداعية قد جاء متأخرا بل ومتأخرا جدا مقارنة بما حصل في الغرب، فاهتمام الكتاب والشعراء بالتعاليم الروحية والباطنية هناك قد بدأ مع عصر النهضة، وظل مستمرا حتى يومنا هذا أي ان هناك ما يمكن أن نسيمه بالسلسلة المتواصلة على حد تعبير المتصوفة المسلمين. بحيث ظلت هذه التقاليد محل اهتمام هؤلاء الكتاب والشعراء من تيوصوفيين وإشراقيين.

كما كان لكتابات الصوفيين الألمانيين جوهان ايكارت، شهر المعلم ايكارت (1260–1327) وجاكوب بوهمي (1575–1626) تأثير كبير على التيار الرومنسي في ألمانيا. ويعد الشاعر الإيطالي العظيم أليغيري دانتي واحدا ممن أرسوا التيار الصوفي الباطني من خلال انتمائه الى طائفة سرية حتى أن البعض اعتبر رائعته الخالدة "الكوميديا الإلاهية" قصيدة طويلة أودعها الشاعر أسرار تعاليمه الباطنية.

وفي القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ظهر تيار صوفي– اشراقي كامل كان أبرز ممثليه ايمانويل سويدنبورغ من السويد (1688–1772) وسان مارتان (1743–1803) من فرنسا ووليام بلايك من انقلترا. وقد أثر هؤلاء الثلاثة تأثيرا بالغا في من جاء بعدهم من الكتاب والشعراء الاوروبيين: فسان مارتان قد لعب دورا حاسما في بلورة ملامح المدرسة الرومنطقية في كل من فرنسا وألمانيا. وقد لاقت مؤلفاته ولاسيما المتأخرة منها "كإنسان الرغبة" و"روح الاشياء" استقبالا واسعا من لدن مثقفي عصره الذين رأوا فيه نقيضا لرجال الكينسة ومبشرا بلغة جديدة لم يألفوها (1). كما تلقفها الباحثون عن الخوارق والكرامات ممن كانوا يسعون الى نشر علومهم الباطنية التي تبحث في الكون وأسراره، ولعل أهم ما ميز "الفيلسوف المجهول" كما كان يسمي نفسه هو تنصله من الديانات المنزلة. فالحقيقة في نظره لا توجد لا في الكتب ولا في العقائد وانما في الانسان ذاته إذ يجب ان يكون له دينه المنزل الخاص به" (2). أما السويدي إيمانويل سويدنبورغ صاحب المرائي والمعارج العجيبة فلم يكن مجرد مؤسس لكنيسة جديدة و"مؤرخ لعالم مافوق الطبيعة" الذي كان يرتاده متى أراد ذلك بل كان لبعض مؤلفاته ولاسيما "كتاب الحلم" وقع هائل على أدباء أوربا من كتاب وشعراء فبالاضافة الى تأثيره الكبير على أدباء بلاده في القرنين الماضيين فقد احتفى به رموز التيار الرومانسي في المانيا وعلى رأسهم نوفاليس واعتبروه نبيّهم الملهم، وفي فرنسا تأثر به كل من بلزاك الذي كتب من وحيه قصته "سيرافيتا" وجراردي نرفال وبودلير، أما من الانغلو – سكسونيين فإن أسماء بارزة مثل الأمريكي إيمرسون (1803–1882) والإيرلندي ييتس (1865–1939) قد نهلت من معينه، وقد استمر تأثيره حتى يومنا هذا، ولعل آخر من تأثر به واستوحى أفكاره ورؤاه هو الارجنتيني خورخي بورخس،

* شاعر ومترجم

كما يتضح ذلك من خلال بعض أعماله ولاسيما مجموعته القصصية "الألق".

ولم يقتصر تأثير سويدنبورغ على الكتاب والشعر والفنانين بل شمل كل الفئات ولا تكاد تخلو عاصمة أو مدينة كبرى في أوربا أو أمريكا الشمالية اليوم من وجود جمعية أو أكثر لنشر تعاليم الكنيسة الجديدة التي أرسى دعائمها هذا التيوصوفي الذي ترك الفلسفة والعلوم الصحيحة وهي اختصاصه الأول ليرتاد العوالم العلوية ويلتقي الملائكة ويتحدث اليهم...

واذا كان كل من سان–مرتان وايمانويل سويدنبورغ قد عرفا بتأكيدهما النظرية والتأملية ذات المنحى الفلسفي الاشراقي التي أودعاها رؤاهما واسرار كشوفاتهما، فان وليام بلايك كان شاعرا ملهما ورساما عبقريا التحمت تجربته الروحية بتجربته الابداعية التحاما قل نظيره، لتجعل منه إحدى العلامات الفارقة لافي تاريخ الشعر البريطاني فقط وانما في تاريخ الشعر الاوربي كله، إذ مثلت أعماله الاكثر شهرة مثل "أناشيد البراءة" و "أناشيد الخبرة" أو زواج السماء والارض" قطيعة مع إرث كامل من الشعر وخلخلت ما كان سائدا من مفاهيم بل قلبت بعضها رأسا على عقب فقد ثار على الكنيسة ودعا صراحة الى التوحد بالطبيعة باعتبارها المصدر الاول للديانة. ورغم ما اتسمت به أعماله المذكورة من غموض يبلغ أحيانا حدّ الاغلاق، فقد فتنت وماتزال، أجيالا من الشعراء والفنانين من بينهم على سبيل الذكر لا الحصر ييتس الذي قام بنشر اعماله كاملة مشفوعة بشروح ضافية وجبران خليل جبران الذي نسج على منواله في اكثر من عمل له.

ولا يكمن تفرد بلايك في موقفه من الكنيسة وثورته عليها فقط بل في انتقاله "من الحلم بالثورة وتغيير العالم الى الثورة الداخلية لتغيير النفس" (3) فكان تصوفه اشبه "بحلم اليقظة" (4).

***

إن من يتأمل الخارطة الادبية والفنية الأوربية يلاحظ بيسر استمرار السلسلة التي أشرنا اليها في بداية حديثنا إذ لم تخل فترة من الفترات من هذا التطلع الروحي والبحث عن مناخات غير مألوفة يتحرّر فيها الخيال وتتسع حدقة العين، فقد كتب بلزاك وبودلير و غيرهما كما ذكرنا من وحي سويدنبورغ وكان جيرار دي نرفال اشراقيا خالصا مسكونا بالبحث عن الاصول والسفر بمعنييه الجغرافي والروحي، فقد شدّ الرحال الى "الشرق" فزار الاسكندرية والقاهرة ولبنان وسوريا والقسطنطينية بحثا عن عالم الاسرار الأولى، وعاد منها بحكايات رمزية حمّلها رؤياه وتهاويله قبل أن يستبد به الجنون في أخريات حياته.

وقد عدّه السورياليون أحد المبشرين بمذهبهم الى جانب لوتريامون ورامبو وكان بودلير يصطنع فراديسه من خلال تناوله للمخدرات نشدانا "للمطلق" و"اللانهائي". أما فيكتور هوغو فقد كان مولعا باستحضار الارواح بعد نفيه من قبل نابليون الثالث الى جزيرة جيرساي. وقد استأثر هذا الجانب المثير من حياة شاعر فرنسا الكبير باهتمام الدارسين فتناولوه بالدرس باعتباره بعدا من أبعاد تجربة الشاعر. كما كان رامبو صوفيا على طريقته الخاصة وهو ما اشار اليه اغلب الذين كتبوا عنه حتى ليمكن اعتباره احد رواد التصوف الحديث.

ولم تخمد هذه الجذوة بحلول القرن العشرين وطغيان التكنولوجيا الحديثة بل ازدادت على العكس توهجا لتتخذ طابع الرفض لكل ما يمت بنسب الى حضارة القرن العشرين كما تجلى ذلك عند جماعة "البيت جينيرايشون" الأمريكية (BEAT Generation) (*) متمثلة في الروائييْن حاك كيرواك (1922–1969) ووليام بوروغس (1914....) والشاعر آلن غينسبيرغ (1926–1999) الذين اعتنقوا بوذية الزّان وامتهنوا الترحال ضاربين عرض الحائط بكل القيم الأمريكية. وقد قادهم تجوالهم الى الهند والمغرب علهم يستعيدون حريتهم التي انتزعتها منهم الرأسمالية الوحشية.

وقبل هؤلاء وقبل ظهور الهيبيس من بعدهم شد الشاعران الفرنسيان انطونين أرتو (1894–1948) وهنري ميشو (1899–1984) الرحال الى صحارى جنوب غرب أمريكا للقاء الهنود والبحث عن "البيوتل" تلك النبتة العجيبة ذات المفعول السحري والمثيرة للهلوسة.

ولم تقتصر هذه النزعة التيوصوفية بمعناها الواسع على الكتاب والشعراء بل تعدتهم الى الفلاسفة أنفسهم أمثال هنري برغسون ورونيه غينون وعلماء النفس التحليلي ككارل غوستاف يونغ الذي كان شديد الاهتمام بدراسة الديانات والتجارب الصوفية.

لكن الغربيين اهتموا أيضا ومنذ أواسط القرن الماضي بالفلسفات والديانات الشرقية كالبوذية والطاوية والهندوسية والكونفشيوسية، فكثرت البحوث المتعلقة بالهند والصين وازداد الاقبال على دراسة درساة لغاتهما وتعددت البعثات الاستكشافية، فيما شد مبدعون كثيرون الرحال الى تلك الاصقاع النائية ليستوحوا طبيعتها ويغرفوا من معارفها مثل هرمن هسّه في رائعته "سيدهارتا"، المستوحاة من إقامته في الهند والتي كان لها تأثير كبير على جيل الستينات في امريكيا الشمالية، والفرنسي فيكتور سيغالين (1875–1919)، وهو طبيب وشاعر وعالم آثار ورحالة مزج بين استكشاف الاقاصي والغوص في اعماق الذات التي لا تقل غموضا. وقد ضرب طويلا في عرض البحار ومتاهات الصحاري الى أن حط الرحال بالصين حيث التقى مواطنه بول كلوديل فوجد فيها ضالته. فهذه الامبراطورية المترامية الأطراف الملتفّة بأسرارها وألغازها شبيهة بأغوار النفس البشرية ومتاهاتها، وهكذا، وبموازاة البحث في أدغال النفس شرع سيغالين في التنقيب عن الآثار ودراستها وكشف خفاياها، والعمليتان كما نرى متلازمتان



وتكمّل احداهما الاخرى اذ الهدف منهما كما قال "هو البحث عن الوسط الذي هو أنا" وفي الاثناء بدأ حكماء شرقيون يفدون على أوربا وأمريكا الشمالية لنشر تعاليمهم بعد أن كيّفوها لتتلاءم وحاجات المجتمعات الغربية فتحلق حولهم عدد كبير من المثقفين والفنانين وأصبحوا من مريديهم بعد اعتناقهم لهذه الديانة أو تلك، من الديانات الشرقية التي مرّ ذكرها أو التوفيق بين تعاليمها كلها وهي الظاهرة الأكثر انتشارا.

واستمر هذا المدّ الروحي ينمو ويتسع لاسيما بعد ظهور التيوصوفية كحركة منظمة على يدي مادام بلافتسكي فكثر المختصون في الدراسات الشرقية بجميع فروعها وأدلى الفلاسفة وكبار المفكرين بدلوهم، هم ايضا امثال جان هربير ورومان رولان الذي وضع كتابا ضخما في مجلدين سماه "الهند الصوفية".

وعلى اثر الحرب العالمية الثانية تحول هذا لاهتمام الى موضة واذا بالنخبة المثقفة التي تزعزع ايمانها بقيم الغرب ومبادئه تبحث عن خلاصها في هذه الديانات الشرقية بما فيها الدين الاسلامي. فاعتنق عدد كبير من الأدباء ونجوم الغناء والموسيقى بعضها. ولن نبالغ في شيء إذا ما قلنا إن هؤلاء المبدعين مدينون في تميزهم لما استقوه واستوحوه من قيم شرقية.

وليس من باب الصدفة ايضا ان يهتم الغربيون كل ذلك الاهتمام بالبعد الروحي في الاسلام، واعني به التصوف فيترجمون لاعلامه ويدرسون آثارهم والوسط الذي نشأوا فيه ثم تمردوا عليه بل إن منهم من كرّس عمره كله لدراسة شخصية واحدة كما فعل لوي ما سينيون صاحب موسوعة الحلاج الشهيرة "عذاب الحلاج" (La passion de Hallaj).

ويمكن إرجاع بداية هذا الاهتمام الى منتصف القرن الماضي عندما ترجم البريطاني إدوارد جيرالد رباعيات الخيام شعرا الى الانقليزية فأحدثت ترجمته تلك الرباعيات دويا في الاوساط الثقافية قلّ أن احدثه اثر ادبي اخر وسبب هذا الاحتفاء إن لم نقل الانبهار بالرباعيات كما يقول براند إمانويل فايشر في كتابه "الشرق في مرآة الغرب" هو ان الغرب الأوربي رأى فيها ضياعه وحيرته وكأنه يطالع نفسه في مرآة، تلك النفس الأوربية التي كانت تعيش حالة من المد والجزر بين عالمي المادة والروح (5).

وليس من باب الصدفة أيضا أن يكون شعراء الفرس الأكثر شهرة هم الشعراء الصوفيون أمثال جلال الدين الرومي وفريد الدين العطار وسنائي وسعدي، وشمس الدين حافظ وعمر الخيام بالطبع، ذلك أن النص الصوفي، لا ينتمي الى زمان ومكان بعينهما وانما هو نص كوني يخترق الحدود، وهنا تكمن غوايته وسطوته...

لقد أردت من خلال ما تقدم أن أخلص الى ما أشرت اليه في البداية وهو أن اهتمامنا بالبعد الروحي كمصدر من مصادر الابداع قد جاء متأخرا بل ومتأخرا جدا فمبدعونا لم ينتبهوا الى هذه الناحية الا في العقود القليلة الأخيرة، ويعود الفضل في ذلك مرة أخرى الى المستشرقين. وتُرجع الباحثة ثريا ملحس عدم الاهتمام بالبعد الروحي رغم اهميته بالنسبة الى الإبداع والأسباب التي أضعفت القيم الروحية في الشعرية العربية الى عوامل عديدة هي: البيئة، التقاليد ورجال الدين، فقدان الحرية، عدم الإيمان بقيمة الإنسان وضعف النقد (6).

ولكن كيف تسربت الظاهرة الصوفية (مع تحفظي دائما على هذه التسمية) الى أدبنا العربي، والشعر منه بوجه خاص؟ ذلك ما سنحاول توضيحه في الصفحات التالية ولو بإيجاز.

لقد ظهرت حركة الشعر الحديث أو حركة الرواد كما تسمى أحيانا في نهاية الأربعينات على أيدي مجموعة من الشعراء العراقيين الشبان، والى جانب ثورتها على الشكل حاولت هذه الحركة أن تحدث ثورة في المضمون أيضا، متأثرة في ذلك بالشعر الغربي والأنغدو– سكسوني تحديدا.

وصادف ان قام الناقد والروائي المعروف المرحوم جبرا ابراهيم جبرا بترجمة فصل من كتاب جيمس فرايزر الشهير "الحصن الذهبي" حول الأساطير القديمة فكان ذلك بمثابة النافدة أطل منها الشعراء آنذاك على عالم الأساطير المذهل بفتنته وغرائبيته فأكثروا من استخدام الرموز التوراتية واليونانية واثقلوا بها قصائدهم، حتى أن السياب كان يعمد الى وضع شروح في آخر كل قصيدة للتعريف بالرموز التي استخدمها.

والطريف ان هؤلاء الشعراء الشبان– آنذاك كانوا يظنون انهم أوّل من استخدم رموز الميثيولوجيا الغربية والحال أن شعراء كثيرين مما سبقوهم استخدموها قبلهم ومنهم جماعة أبو للو والشابي الذي ترددت في بعض قصائده اسماء مستمدة من الأساطير الغربية القديمة من قبيل بروميثيوس وفينوس.

لكن الشعراء الرواد– باستثناء السياب الذي توفي مبكرا– ومن جاء بعدهم عدلوا تدرجيا عن توظيف الأساطير الغربية ولاسيما بعد هزيمة حزيران 1967 وبدأو يوظفون رموزا مستقاة من التاريخ العربي الإسلامي في محاولة للعودة الي الجذور والتصالح مع الذات. وكان من بين هذه الرموز أسماء بعض المتصوفة ممن اعتبروهم نموذجا للتضحية حدّ الاستشهاد أحيانا من أجل مبادئهم.

وعندما اكثر الشعراء من تكرار هذه الاسماء كالحلاج والشبلي وجلال الدين الرومي والجنيد والبسطامي والسهروردي وابن الفارض وابن عربي، وعبد الجبار النفري، وبشر الحافي توهم البعض بأن هناك فعلا تيارا صوفيا حقيقيا بدأت تظهر ملامحه في الشعر العربي الحديث. وصدّق الشعراء انفسهم فبدأوا بدورهم يتحدثون عن وجود شعر صوفي سرعان ما اصبح موضة يركبها كل من هب ودب، بل إن البعض منهم ممن لم يكن لديه أية دراية بعالم التصوف ولا بتجارب رموزه الكبار كان يكتفي باقحام بعض الاسماء أو العبارات

اقحاما فجًا في قصائده لتنسب الى الشعر الصوفي واكثر من نحا هذا المنحى هو عبد الوهاب البياتي الذي كان يعطي لقصائده عناوين رنانة من قبيل عذاب الحلاج الذي اخذه حرفيا عن ما سينيون، "مقاطع من عذابات فريد الدين العطار"، "تحولات بن عربي في ترجمان الأشواق" "قراءة في كتاب الطواسين للحلاج"، "صورة للسهروردي في شبابه"، "قراءة في ديوان شمس تبريز لجلال الدين الرومي الى غير ذلك من التسميات الفضفاضة لكنك تفاجأ عند قراءة هذه القصائد بما تطفح به من خطاب مباشر وهجاء سياسي يبلغ درجة الاسفاف أحيانا.

وكان من نتيجة ذلك أن ظهرت بعض المفاهيم المغلوطة فعندما تلبّس أدونيس مثلا شخصية محمد بن عبد الجبار النفري تصور كثيرون أنه هو مكتشفه وأول من عرّف به، وكان أدونيس نفسه يحاول الإيهام بذلك مستغلا عدم شهرة النفري من جهة، وجهل الناس به بما في ذلك أهل الاختصاص، من جهة أخرى. لكن الواقع غير ذلك تماما، صحيح ان المؤرخين القدامى وكتاب سير المتصوفة قد أهملوا ذكر النفري طيلة ثلاثة قرون الى أن جاء بن عربي فاشار اليه لأول مرة في فتوحاته المكية ومع ذلك ظلت شهرته محدودة رغم اهتمام بعض المتصوفة به بعد ذلك كحاجي خليفة وعفيف الدين التلمساني (7). أما في العصر الحديث فان أول من حقق آثاره هو المستشرق البريطاني أربيري في منتصف الثلاثينات من هذا القرن، وعن طريق هذا المستشرق تعرف الباحث اللبناني الأب بولس نويا على النفري فخصه بقسم كبير من الفصل الرابع من أطروحته باللغة الفرنسية "التأويل القرآني ونشأة اللـغة الصوفية". (Exepere coranique et langage mystique) وتشاء الصدف أن يشرف بولس نوياً على اطروحة أدونيس فاطلع هذا الاخير من خلال أستاذه على كتابات النفري فكان ما كان من نبهه لها.

ولكن لنا ان نتساءل بعيدا عن هذا الملابسات، عن السر وراء هذا الانبهار بالنص الصوفي ورموزه في تلك الفترة بالذات أي في نهاية الستينات وبداية السبعينات.

قد يقول قائل إن اهتمام الدارسين الغربيين بالمسكوت عنه في تراثنا العربي الإسلامي ومنه التصوف قد نبّه المثقف العربي الى أهمية هذا الأخير لاسيما بعد ذيوع شهرة كتاب ماسينيون عن الحلاج.

وقد يرى آخر أن ذلك جزء من العودة الى التراث واستلهامه بعد الهزائم والانكسارات التي لحقت بالعرب فانكفؤوا على نفسهم للاحتماء بماضيهم التليد، وهذا صحيح الى حدّ كبير، لكنه لا يبرّر هذا الشغف بالتصوف وبكل ما يمت اليه بصلة...

ان السبب الاول في نظرنا هو حاجتنا الملحة الى أدب ينبع من عمق تجاربنا الوجدانية والروحية وليس نسخة مشوهة من الأدب الغربي وهي حاجة تقبع في لاوعينا دون شك أكثر مما هي رغبة مقننة ومن هنا أهميتها.

إن محاولة التشبه بالتصوف هي، في الواقع، محاولة لاواعية للعودة الى الذات، بعد عقود كان فيها الأدب –شعرا ونثرا– موظفا لخدمة القضايا الاجتماعية والسياسية، حتى تحولّ الى خطاب باهت لا روح فيه فطواه النسيان بمجرد انتفاء الظروف التي كانت وراء ظهوره.

لكن لنا أن نتساءل أيضا الى أي مدى نجح الشعراء والكتاب المعاصرون في خلق نص صوفي حديث؟ ان الاجابة عن هذا السؤال هي النفي طبعا إذ اقتصرت محاولاتهم على محاكاة نصوص المتقدمين أي الصوفيين الحقيقيين والنسج على منوالها مستعيرين لغتها ومناخاتها، لكن الفرق يظل شاسعا بين من يحترق في أتون التجربة وبين من يستلهم تجارب الآخرين.

إن المعاناة الصوفية والشعرية كما يقول كولن ولسون لهي "بسيطة جدا مثل ازاحة ستارا وإدارة مفتاح النور، غير انك إذا ما ولجت غرفة مظلمة تماما فقد تظل تتحسس الجدران وقتا طويلا قبل ان تجد ذلك المفتاح" (8).

يشير ولسون هنا الى مسألة في غاية الأهمية. فتحسس الجدران هو كناية عن تلك الحيرة التي تستبد بالسالك في بداية الطريق ولا نعرف عن شعرائنا أو كتابنا ممن ينسبون الى التصوف انهم مروا بهذه المرحلة من القلق والشك إذا ما استثنينا خليل حاوي الذي عاش تجربة وجودية وروحية حقيقية، مع أنه لا يصنف عادة من بين "الشعراء الصيوفيين" لانه لم يقحم في ثنايا قصائده، كغيره من ابناء جيله، أسماء بعض المتصوفة القدامى وأو شذرات من أقوالهم.

واذا كان لنا من أدب صوفي حقيقي فيتمثل في كتابات جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة. فقد كانا يمتحان من تجربتهما الذاتية لا من تجارب الآخرين إذ كانا ينتميان كما هو معروف الى احدى الجمعيات التيوصوفية الكثيرة المنتشرة في مدن الولايات المتحدة. وكان جبران بالاضافة الى ذلك واقعا تحت تأثير الشاعر البريطاني الصوفي وليام بلايك، ويرى خليل حاوي أن قصيدته الطويلة "المواكب" شديدة الشبه بأناشيد البراءة والخبرة للشاعر البريطاني (9) ويضيف حاوي بأن حياة جبران كانت صورة رمزية توضح النظر الى الحياة والموت نظرة صوفية تقول بوحدة الوجود (10).

أما ميخائيل نعيمة فقد كان النموذج الأمثل للمتصوف الحديث الذي وفق بين الديانات والتعاليم على اختلاف مشاربها وقد اودع فلسفته كلها في رائعته "مرداد" ولا يكاد يخلو كتاب من كتبه الأخرى الكثيرة من الافصاح عن منزعه الروحي إما مباشرة كما في مقالاته وأحاديثه الصحفية وإما بشكل مبطن كما في قصصه ومسرحياته. وعن رؤيته ورؤية رفيق دربه جبران يقول نعيمة: "كلانا يؤمن بأن وراء المحسوسات قوة لا يطالها الحس، فهي الجوهر، والمحسوسات أعراض وهي المصدر والمآب والموجه والمنظم والمدبر. ولن يدركها الإنسان إلا إذا صفا من أدران المادة وهو لا يصفو الا بالخبرة تتنوع

وتتكرر عمرا بعد عمر" (11). وكما يتضح من كلامه هذا فإن ميخائيل نعيمة لا يتردد في الإفصاح عن معتقداته كإيمانه بتناسخ الأرواح لأن الانسان كما تقول بعض الديانات الشرقية لا يستطيع بلوغ الكمال في غضون حياة واحدة لذلك يلزمه أكثر من حياة ليتخلص مما علق به من ادران.

ولن نبالغ في شيء إذا ما قلنا إن نعيمة كان منظرّا من الطراز الرفيع للصوفية بمفهومها الحديث كما تجلى ذلك في كل ماكتبه، لكن القراء والدّراسين نادرا ما تنبهوا الى هذا الجانب رغم أهميته، بسبب تربيتهم والوسط الاجتماعي الذي عاشوا فيه، وخير دليل على ذلك ماكتبه مؤلفا كتاب "الشعر العربي في المهجر" إحسان عباس ومحمود نجم عن ديوانه "همس الجنون" إذ تناولاه تناولا سطحيا لا يخلو من تهكّم لاختلاف المقياس النقدي الذي سلطاه على شعره وهو مقياس لا يصلح للشعر الصوفي ولا لفهم الشعر عند ميخائيل نعيمة"، كما تقول ثريا ملحس (12).

ومن الأدباء المهجريين الآخرين ممن سلكوا طريق التصوف الشاعر نسيب عريضة الذي "رحل في طريق الصوفية باحثا عن الكمال لكنه لم يستطع الوصول اليه وانما رأى نوره من بعيد فحسب" (13).

ان ما كتب حول ظاهرة ما يسمى بالشعر الصوفي عندنا حتى الآن لا يعدو كونه كلاما عاما يلوّحه البعض دون النفاذ الى جوهر المسألة. فثقافة شعرائنا العرب، المحسوبين على التصوف، ثقافة أدبية بدائية لا علاقة لها لا بالتصوف ولا بجمالياته ولا بأي منزع روحي آخر. وحتى تلك التي حصلّوها فيما بعد لتأكيد صوفيتهم كانت ثقافة مصدرها الكتب، تقتصر على العموميات ولاتتجاوزها الى ما هو أعمق لان مثل هذا العمق يكتسب بالتجربة والمعاناة، لا بالقراءة وحدها مهما اتسعت وتنوعت هذه الأخيرة. ولعل كتاب أدونيس "الصوفية والسوريالية" هو النموذج الأمثل لهذه الثقافة الكتبية المبتسرة والمشوشة، اذ جاء عبارة عن تلاخيص يمكن إرجاعها بسهولة الى مصادرها الأصلية وإيراد لفقرات من كتب المتصوفة المسلمين بشكل عشوائي أمثال النفري وبن عربي لكن الأدهى من هذاّ كله هو عدم تبينه للخيط الدقيق الواصل بين التجارب الروحية كما عاشها الشعراء الغربيون. هذا عدا الاضطرابات الكثيرة التي شابت هذه النقول والاقتباسات كالخطأ الذي ارتكبه في اسم واحد من اكبر فلاسفة فرنسا في القرن العشرين وأحد أعلام الصوفية الحديثة والأكثر تفرّدا هو رونيه غينون (Réne Guenon) أو عبد الواحد يحيى كما صار يسمّى بعد اعتناقه الإسلام، فورد تحت قلمه باسم هنري غينون، أو ذكره لبعض المصادر بطريقة لاتحيل في الواقع على أي مصدر من قبيل "الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، ص : كذا وكذا" علما ان الفتوحات المكية تقع في ثلاثمائة وخمسة وستين فصلا فيما لاتضم المجلدات الثمانية المتوفرة الآن في المكتبات من تحقيق عثمان يحي سوى الفصول الخمسين الأولى. وعندما بدأ الشعراء يقحمون أسماء المتصوفة أو شذرات من أقوالهم في ثنايا قصائدهم كانوا، في الواقع، يجهلون تماما التجارب الروحية للأدباء الغربيين وتأثيرها في إنتاجهم بل إنهم لم ينتبهوا حتى الى ما في كتابات جبران ونعيمة من زخم روحي لأنهم قرأوها على أنها أعمال عادية لافتقارهم الى الخلفية الروحية.

ان الجهل بتجارب الآخرين وقراءة أعمالهم بمعزل عن هذه التجارب حمل البعض على الاعتقاد بأن الظاهرة الصوفية في الشعر العربي الحديث والتي تعدته الى صيغ تعبيرية أخرى كالرواية والمسرح إنما هي بدعة لم يسبقها اليهم أحد من قبل وهذا الاعتقاد راجع، كما أشرت آنفا، الى ما اسميته بالثقافة البدائية لكتّابنا وشعرائنا التي تقتصر على الأدب بمفهومه الضيق، فلم ينتبهوا الى أهم ما ميز أعمال المبدعين الغربيين الكبار ونعني به المنزع الروحي. فقد تأثر هؤلاء كما أسلفنا بالحكمة الاشراقية التي تضرب جذورها في أعماق تاريخ الفكر البشري لاسيما الشرقي منه كما يدل على ذلك اسمها: فهي حاضرة في الحضارة المصرية القديمة وحاضرة في بلاد ما بين النهرين والفكر الفارسي والهندي واليوناني بجميع مدارسه وأطواره كما نجدها في التراث العربي الإسلامي ولاسيما لدى بن سينا والسهروردي المقتول الذي يعد زعيم الإشراقية وشيخها بلا منازع (14).

ولأن المبدعين الغربيين يعيشون تجاربهم ويلتحمون بها قبل وضعها على الورق فقد جاءت أعمالهم نابضة بالحياة وصورة صادقة عن معاناتهم وتوقهم الى ارتياد الاصقاع النائية من أجل الانعتاق والبحث عن بكارة العالم والأشياء ومن اجل اكتشاف الذات لان اكتشاف الذات كما يقول كولن ولسون "كثيرا ما يكون اكتشافا للعالم أيضا" (15).

ان ما أريد أن أخلص إليه هنا هو أن النزعة الروحية لدى المبدعين الغربيين لم تكن ظاهرة عابرة أو مجرد موضة وانما هي جزء من تكوينهم الثقافي، وملمح أصيل من ملامح ابداعهم على عكس مانراه عندنا.

ويكفي أن نذكر بان هناك من الشعراء المعاصرين على سبيل المثال لا الحصر من كرس كل جهده ووقته للجانب الروحي لاكتساب تلك الطاقة الداخلية الخلاقة امثال أوسكار فلاديسلاس ميلوش (Oscar-Vladislas Milosz) (**) الذي تشبع بأعمال كبار التيوصوفيين والإشراقيين كجاكوب بوهمي والمعلم ايكارت وسويدنبورغ وسواهم ، فراح يبحث في اسرار التوراة وكتب المتصوفة علّه يحقق ما سماه "بالحج الى الينابيع" ويفلت من أسر الزمان والمكان، فكان على حد تعبير أحد دارسيه معاصرا لكل الأزمنة وفي 14 ديسمبر 1914 حصل له الكشف

اذ شاهد في تلك الليلة "الشمس الروحية" على غرار معلمه سويد نبورغ. وقد شكلت تلك اللحظات القليلة التي لا تنتمي الى زمن بعينه، منعطفا حادا في مساره الروحي فانغلق على نفسه ولاذ بالعزلة مكرسا وقته كله لدراسة رموز التوراة فوضع لها تفاسير غاية في التعقيد كان يتلقاها عن طريق الوحي.

أما ييتس فقد كتب في مذكراته "راودتني فكرة تأسيس جمعية صوفية تشتري القمر (حيث كان يقيم) أو تؤجره لاتخاذه مكانا يستطيع أعضاء هذه الجمعية الاختلاء فيه للتأمل... إذ كنت أعتقد اعتقادا راسخا بأن أبوابا غير مرئية سوف تفتح لنا مثلما فتحت لوليام بلايك وسويدنبورغ وجاكوب بوهمي قبلهما" (16).

وهذه الطاقة الداخلية الخلاقة التي ينشدها البعض، وبعبارة أخرى الجانب الإلاهي في الانسان هي نفسها التي عناها كولن ولسون بقوله: "أراني مقتنعا الآن أن الإنسان في مرحلة من مراحل ارتقائه المقبلة سوف يتوصل الى السيطرة الكاملة على منافذ تلك الطاقة الداخلية التي تخلف المعاناة الصوفية" (17).

فأين شعراؤنا من هذا البحث المضني في عالم الأسرار المغلق وأين هم من مغامرات المبدعين الغربيين في سراديب الروح وأدغالها بحثا عن "وطن النور" كما يسميه هرمن هسه في كتابه "الرحلة الى الشرق".

ان هذا التداخل بين المغامرة الروحية والمغامرة الإبداعية كان دائما هو السمة المميزة لاشهر مبدعي الغرب منذ دانتي الى يومنا هذا، وهو ما خلق ما يمكن تسميته دون تردد بتقاليد صوفية اشراقية لم تنقطع حلقاتها، ذلك أن الإبداع، في أرقى درجاته هو ضرب من الكشف الصوفي. ولتحقيق هذا التماهي بين البعدين الروحي والإبداعي، اعتنق كثير من الشعراء والكتاب التيوصوفية أو الحكمة الإلاهية وتعمقوا في دراسة تعاليمها باعتبارها " المختبر المشترك للاّهوت والأدب" (18)...

ان الفرق شاسع كما نرى بين هذا البحث المضني من أجل الارتقاء روحيا وبالتالي ابداعيا وبين هموم كتابنا وشعرائنا المحسوبين على الصوفية إذ قصارى ما يصبون اليه هو الشهرة الزائفة والوجاهة أو تحسين وضعهم الإجتماعي والمادي، وهي كلها مكبلات تورث العبودية وتقتل روح الابداع وتشد صاحبها الى غياهب الظلمة والجهل كما يقول البوذيّون...

ومع ذلك، ورغم كل هذه المآخذ على ما يسمى بالشعر الصوفي، فاننا نعد هذه الظاهرة ظاهرة ايجابية لان ذلك يترجم كما ألمحنا في موضع آخر من هذه المقالة عن حاجتنا الماسّة الى أدب نابع من عمق تجاربنا الوجدانية والروحانية ومجرد تشبه بعض الشعراء وحتى الكتاب والمسرحيين، احيانا، بالمتصوفة هو بالتأكيد تطلّع نحو الافضل، نتمنى أن يكون بداية لضخ دماء جديدة في حياتنا الأدبية والفنية بعد الضمور الذي اصابها جراء هيمنة السياسي والأيديولوجي عليها، وارهاصا لمدّروحي حقيقي ينقذ ابداعنا من الجمود والتكلس...

إن النصوص الصوفية القديمة مغرية ما في ذلك شك، وستظل تغرينا لان شبابها دائم لا يزول وسنظل بدورنا نخطب ودّها ونهفو الى نسائمها العذبة ونفحاتها العطرة. لكننا مهما حاولنا فلن نستطيع خلقها مرة أخرى وما علينا، والحال هذه، الا أن ننتج نصوصا جديدة بروح ولغة جديدتين حتى نضمن تواصلنا مع التجارب الرائدة التي سبقتنا، وهو التواصل الذي حققه المبدعون الغربيون. ولن يتأتى لنا ذلك ما لم نفصل بين ما هو ديني وما هو روحي، وهي مسألة حسمت في الغرب منذ مئات السنين مما منح المبدعين هناك مجالا أوسع من الحرية.

وبانتظار ذلك، فليواصل مبدعونا تشبههم بالمتصوفة فمنذ القديم نصح بعض السالكين بالإقتداء بهؤلاء القوم تيمنا بهم فقال:

فتشبّهوا ان لم تكونوا مثلهم
إن التشبّه بالرجال فلاح

الهوامش :

(1) لمزيد من التفاصيل انظر:
- Amadou R. Louis CLaude de Saint - Martin et le martinisme
- Marter J, Saint, Martin, le philosophe inconnu

(2) Ditionnaire univesel des littératures
(3) Blake, W, tesvres, completes Aubeir Flammarion, 1983 Vol: 4 p 22
(4) Idem, P : 25

* حركة ادبية نشأت في مطلع الخمسينات بالولايات المتحدة الأمريكية تميزت بالثورة على القيم الغربية الرأسمالية وقد تجلت هذه الثورة أكثرا ما تجلت في طريقة الكتابة والسلوك الغريب والمتطرف لأعضائها وقد اعتنق أكثرهم بوذية الزّن.

(5) براند مانويل فايشر، الشرق في مرآة الغرب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزان 1983 ص 16 .
(6) انظر ثريا ملحس القيم الروحية في الشعر العربي قديمه وحديثه حتى منتصف القرن العشرين، دار الكتاب اللبناني بيروت 1983 ص 148 .
(7) الموسوعة الاسلامية الطبعة الفرنسية.
(8) كولن ولسون، الشعر والصوفية، ترجمة عمر الديراوي، مجلة دار الآداب، 1972 ص 20.
(9) خليل حاوي ، جبران خليل جبران واطاره الاجتماعي، دار العلم للملايين بيروت 1982 ص 245.
(10) المصدر نفسه ص 248.
(11) ميخائيل نعيمة، الأعمال الكاملة المجلد الأول، دار صادر بيروت 1960 ص 705.
(12) ثريا ملحس، ميخائيل نعيمة الأديب الصوفي، دار الكتاب اللبناني بيروت 1986 ص 148.
(13) نادرة سراج نسيب عريضة الشاعر والكاتب والصحفي دار المعارف القاهرة 1970 ص 5.
(14) الموسوعة الفلسفية العربية مادة : الاشراقية
(15) Wilson Clolin, l'Homme en dehors, Gallimard, 1958, p 72
(16) المصدر نفسه ص 278.
** شاعر فرنسي من أصل لوتواني ولد في روسيا البيضاء عام 1877 لعائلة تنتمي الى طبقة النبلاء استقر في باريس عام 1889 ومنح الجنسية الفرنسية عام 1931 قبل وفاته بثماني سنوات، يعدّ واحدا من أكثر شعراء الفرنسية تفردا وثراء، وهو غير كزسلاوميلوش الشاعر البولوني الحاصل على جائزة نوبل لعام 1980 وان كانت بينهما صلة قرابة لان هذا الاخير هو أيضا من أصل لوتواني.
(17) كولن ولسون مصدر سابق ص 15.
(18) Dictionnaire des littéatures, art: Theosophie

إرهاصات الحركة الصّوفيّة في القيروان

محمّد الغزّي*



جنحت الثقافة العربية في العقود الأخيرة الى تأمل تاريخها والتملّي في عناصرها معولة في ذلك على أدوات في البحث والنظر جديدة.

وإنه لأمر ذو دلالة أن تقف هذه الثقافة على نصوص كانت تعمدت، في مختلف عصورها، إلغاءها أو نسيانها تعففا، وترفعا أو بحثا عن سلامة موهومة.

وللنسيان في الثقافة معنى فالحضارة كل حضارة لا تعزز عملية التذكر فحسب، بل تعمد الى تعزيز عملية النسيان ايضا، بل ربما ذهبنا مذهب القائلين إن تاريخ الانسان هو تاريخ إبادة نصوص وابداع نصوص جديدة وان كل ثقافة لا تفتأ تبطل سلطان نصوص، وتعزز سلطان نصوص أخرى. ومن النصوص التي أهملتها ثقافتنا، وتنكبت عنها النص الصوفي هذا النص الذي دوّن، الى جانب النص الشعري تاريخ الروح عند العرب وسجلّ غائر مشاعرها.

التصوف كان مجلى السؤال العربي كما كانت الفلسفة مجلى السؤال الاغريقي، في حيزه تنعقد تجربة العربي مع المطلق والمحدود، والشاهد والغائب والقريب والبعيد، والمجرد والمجسد. والتصوف كان شهادة العربي على إقامته فوق الارض كما كانت الفلسفة شهادة الاغريق على اكتوائه باسئلة الوجود. وقد لفت انتباهي وانا اقلب الدراسات الحديثة التي احتفت بالحركة الصوفية القديمة اشارات سريعة الى بعض المتصوفة المغاربة بل ربما أومأ بعض الدارسين الى بعض اصول التصوف المغربية فحملتني تلك الاشارات وهذه الايماءات على العود الى كتب التصوف اتدبرها عسى ان اظفر منها ببعض اليقين.

والعمل الذي أقدم ان هو خطوة اولى في طريق صعبة طويلة.

كان ابن غلبون يسوح في شوارع مكة وهو يقول "لو سبقني أحد لجلست مع المبتلين الذين قد يئس الناس لهم البرء وامسكت في يدي جرسا كما يفعل المجذومون الذين قد ذهبت اعينهم وايديهم وارجلهم فان قال لي قائل وانت أي بلاؤك قلت أنا بلائي في قلبي لا يرجى له برء أبدا..." (رياض الصالحين ج 1 ص 530).

هذا السقاء الذي يرتدي الصوف في مكة وحوله جماعة يكتبون كلامه لم يكن الا أميرا من امراء بني الاغلب أخذته الحال لحظة سكر فاشترى له جبة من صوف وكساء ومئزرا وخلف نداماه في المجلس ومضى يبحث عن الحقيقة فترك القيروان وارتحل الى المشرق.

لم يكن ابن غلبون أول المتصوفة ولا آخرهم بل كان سليل تراث صوفي يمتد عميقا في الزمن.

منذ البدء شهدت القيروان، مثل كل المدن العربية الأولى (البصرة– الكوفة...) حركات

---

* جامعي / شاعر.

زهد ونسك عديدة، ففي الوقت الذي كان فيه الحسن البصري (ت عام 110) وهو الذي يعد رائد التصوف ينزع في سلوكه الى حياة روحية خالصة، ويتخذ من الطقس الديني طريقة معرفة وكشف نجد في القيروان اسماعيل بن عبيد (ت عام 107) يوغل في التبتل لابسا جبة من صوف، وقلنسوة من صوف وكساء من صوف هذا الصوف الذي سيصبح شارة الصوفيين منه سيشتق اسمهم، واليه سينتسبون ونجد ابن عمران التجيبي (ت 127) يهرب من القضاء والثروة ويستقر في الاسكندرية ونجد أبا زيد رباح بن زيد الذي كلما دخل الشتاء أخذ في البكاء رحمة للفقراء وهو الذي قال يوما للبهلول بن راشد "والله لا إله إلا هو إني لأفرّ من الغنى كما تفر انت من الفقر" بل نجد بعض الفقهاء ينزعون الى الزهد في سلوكهم ولباسهم ومأكلهم فهذا البهلول بن راشد وان كان فقيها فقد غلبت عليه العبادة كما يقول المالكي. تقول جاريته كان يأتي فيرقدني كما ترقد الأم ابنتها، ثم يدخل فيتهيأ للصلاة، ثم يصعد لغرفته فيغلقها عليه ولا ادري أحي هو أم ميت غير أني كنت ربما اسمع سقطته آخر الليل فاظن انه نام فسقط" وكان البهلول يقول "والله اني لاستحيي من الله ان تكون الملائكة اطوع له مني.." وقال يوما لرجل "والله لو كانت للذنوب رائحة ما جلست اليّ ولا جلست اليك.."

هؤلاء الزهاد والنساك انتشروا في افريقية منذ الفتح، قال البكري في مسالكه واصفا بعض الجبال التي اصبحت خلوة للعباد في هذه الجبال قوم متعبدون تخلوا عن الدنيا، وسكنوا في هذا الجيل مع الوحوش لباسهم البردي، وعيشهم من نبات الارض، ومن صيد البحر وهذا الجيل معروف بالتزام هؤلاء فيه منذ فتحت افريقية، وتدعمت حركة الزهد عندما تحولت الدولة الى وقف وراثي مع الاغالبة، واستكملت السلطة مؤسساتها التي ستعمق حضورها في كل مكان من افريقية.

كان التنظيم الاول الذي اوجده الولاة من 50 هـ تنظيما عسكريا في أساسه هدفه التوسع وقطف ثمار الفتوحات ومع الدولة الاغلبية اصبح التنظيم مدنيا، وتحولت القيروان من معسكر بدوي الى مدينة مشيدة عملية مثلها في ذلك مثل المعسكرات الاسلامية الاولى : الكوفة – البصرة – الفسطاط – وبدأ الثراء ينصب على عاصمة الامارة يشيع فيها مناخا من الترف الاجتماعي ويشجع الكثيرين على تعزيز ثرواتهم والهجرة الى مصادرها في البلاد المفتوحة.

في هذا المناخ الاجتماعي الجديد ظهرت حركة الزهد لتحدث شرخا عميقا داخل المجتمع الخارج من غبار الحروب والغزوات



التصوف كان مجلى السؤال العربي كما كانت الفلسفة مجلى السؤال الاغريقي، في حيزه تنعقد تجربة العربي مع المطلق والمحدود، والشاهد والغائب والقريب والبعيد، والمجرد والمجسد. والتصوف كان شهادة العربي على إقامته فوق الارض كما كانت الفلسفة شهادة الاغريق على اكتوائه باسئلة الوجود.

بمال كثيرفهجموا عليه باسئلتهم الكثيرة، وطقوسهم الغريبة، وانحرفوا عن جادة المألوف واتخذوا لانفسهم سلوكا متفردا لبسوا الصوف، وهو كما يقول القشيري، شعار الأولياء والأصفياء والصوف في نظر البعض احياء لطقس تضحوي قديم فكأن العرب يرون في الكبش الذي قد فدى جدهم اسماعيل طوطما لهم أو جدا سحريا ومن ثمة بات لباس الصوف استحضارا لذلك الذبح القديم ومما يسر تجذير هذه الحركة ان القيروان كانت مع الاغالبة تقتفي أثر بغداد وتتشبه بها في حرية الفكر والمعتقد : مجادلات في المساجد بين المالكية والمرجئة والمعتزلة والاباحية، ومناقشات في قصور الأمراء في مسائل الجبر والاختيار وخلق القرآن.

ولئن كانت بعض هذه الحركات تقيم جسورا بينها وبين الامير وتعقد حوارا معه فإن حركة الزهد كانت منفصلة عنه، منكفئة على ذاتها.

ولئن كانت بعض هذه الحركات تسعى الى الاستحواذ على القضاء، ومن ثمة الاستحواذ على المدينة فان حركة الزهد لم تقبل الانخراط في هذه المؤسسة التي احتضنت التمثل الدنيوي للشريعة بل ظلت تؤسس زمنها وتبتكر طقوسها خارج زمن السلطة وطقوسها فلا غرابة ان تكون الرباطات الشبكة التي

نصبتها السلطة لشق هؤلاء المتزهدين الذين ظلوا خارج تعاليم السلطة وقوانين المدينة متوسلة في ذلك بمبادئ الزهاد انفسهم (الموت في سبيل الله) وقد تم تشييد الرباطات على اصلي الجهاد والعبادة ومن ثم تحقق للسلطة اقصاؤهم ونفيهم خارج المدينة دون ان تدخل في مواجهة معهم كما كان الشأن مع بقية الفرق الاسلامية تأسس أول رباط بالمنستير سنة 180 هـ في خلافة هارون الرشيد وقد كان الاقبال على هذه الرباطات شديدا الى حد انه تم بناء الكثير منها في ظرف زمني قصير بل واضيفت رباطات للنساء وقد بلغ عدد المرابطين اربعة الاف بين عالم وزاهد وصالح.

هذه الحركة الزهدية تطورت بداية من منتصف القرن منتصف القرن الأول الى تصوف وقد اصبحت عقيدة الحب الالهي والوجد الذي كثيرا ما يكون نتيجة للرياضة والمجاهدة محورين هامين في نصوص المتصوفة واصبحت المعرفة تتم عن طريق الالهام والكشف لا عن طريق العقل والنظر.

ولعل ابرز رائد في الطريق الصوفية هو ابو علي شقران ابن علي الصوفي (ت 186هـ) اشتهر امره في المشرق والمغرب على حد سواء فأتاه الناس من كل مكان يأخذون عنه اصول الطريقة الصوفية هذا الرجل الذي عدّ الفقر غنى والبلاء نعمة والوحدة انسا والذل عزا كان ضرير البدن والبصر مجذوما عاش منكفئا على نفسه يستمرئ العزلة ويحتفي بها.

يقول ذو النون المصري : اقمت على بابه اربعين يوما على ان يخرج من منزله الى المسجد فكان يخرج في وقت كل صلاة ثم يرجع كالواله لا يكلمني ولا يكلم أحداً".

خلع عليه الناس صفات اله فتحلقوا حوله يستمعون الى كلامه وحكمته كان له عند السماء حظوة يسألها فتجيب ويدعوها فتمتثل.. يقول المالكي كان شقران أجمل الناس فهويته امرأة فراودته على نفسه فلما رأى ان البلاء قد نزل به اراد ملاطفتها ليتخلص منها، ودخل بيته ودعا الله ان يغير خلقته فخرج وقد تغير وجهه. تنسب كتب الطبقات الى ذي النون المصري (تـ 245 هـ) تفريق المعرفة الى معرفتين معرفة بالعقل والبرهان، ومعرفة بالحدس والعرفان، وقد اختصت الطريقة الصوفية بهذه المعرفة الثانية : المعرفة بالقلب وقد رأى ذو النون ان غاية الحياة الصوفية الوصول الى مقام المعرفة الذي تتجلى فيه الحقائق فيدركها الصوفي إدراكا ذوقيا لا اثر فيه للعقل والروية وذلك لا يكون الا للخاصة الذين يرون بأعين بصائرهم.

هل يمكن القول ان ذا النون قد أشرب طريقة أبي علي شقران الصوفية؟

تؤكد كتب التاريخ ان ذا النون قد حلّ بأفريقية واستقر بالقيروان حينا من الدهر قال : وصف لي رجل بالمغرب وذكر لي من حكمته وكلامه ما حملني على لقائه فرحلت اليه ولم يكن اللقاء بين الرجلين سهلا فأبو علي شقران كان يلوذ بالوحدة ولا يلقي بحكمته الا على خاصة مريديه فلما أبصر هذا الرجل القادم من المشرق يجلس على اعتابه اربعين يوما فاربعين يوما ويتوسل اليه اني رجل مبتدئ لا علم عندي عندها فقط اتخذه مريدا وعلمه اصول الطريقة.

وعندما عاد ذو النون الى مصر ظل يردد اقوال استاذه ويعدد فضائله ومزاياه.

كانت المعرفة عند كليهما فناء عن النفس واستغراقا في الذات الإلهية فإذا بالعارف يصبح عين المعروف، وقد وصف ابو علي شقران حالة الفناء هذه في أقوال عديدة هي اقرب ما تكون الى الاوراد الصوفية المشربة بحس درامي عميق "أين من شحب فذاب اين من شفه الوداد اين من همه الحبيب؟ اين من دهره غريب؟.."

وكان كلاهما قد اتخذ من المحبة طريق كشف ومعرفة واعتبر الله فيض محبة منه انبثق الوجود والكائنات.

مع أبي علي بدأت المسافة بين الارض والسماء تقصر شيئا فشيئا لتذوب بعد ذلك مع الحلاج ونظريته في الحلول.

التجليات الصوفية في "قصيدة الجسد" عند أدونيس ثوابتها وإبدالاتها

منصف الوهايبي*

يتجلى الجسد في نصوص أدونيس المتداخلة مع الموروث الصوفي في ثلاث صور مترابطة هي :

أ – الجسد مرآة الغيب (الجسد المؤله).

ب – جسد الأنثى الكونية الخالقة(**).

ج – جسد الحب والموت..

في هذه الصور الثلاث ينهج أدونيس نهج الصوفية فيمزج بين لغتين : لغة حسية شهوانية ولغة طهرية قدسية، محاولا بذلك أن يلم شتات الجسد الموزع بين هاتين اللغتين، ومن المفيد تبيّن هذه الصور في نماذج من الموروث الصوفي ومن شعر أدونيس حتى يمكن الوقوف على نمائها وتطورها وصلتها بالواقع الثقافي الراهن، منبهين على أن أكثرها يدور على صورة الجسد عند أودنيس، في سياق مزدوج : صوفي "غنوصي(!)" من جهة وصوفي "سني" من جهة أخرى.

في "مرآة الشاهد" و"مرآة لمسجد الحسين" يجتاف البطل صفات النبوة أو الألوهية، فله كراماته وخوارقه. إنه محور الكون والأشياء فالحجار تحنو على الجسد العاري المدمى وقد استقرت فيه الرماح وداسته الخيول، والأزهار تلوذ به وتنام عند كتفه، والأنهار تسير في جنازته والأشجار تمشي مطرقة لتشهد الصلاة في مسجد الحسين، حيث يبكي السيف ويطوف السياف بلا يدين :

وحينما استقرت الرماح في حشاشة الحسين
وازّينت بجسد الحسين
وداست الخيول كل نقطة
في جسد الحسين
واستلبت وقسمت ملابس الحسين
رأيت كل حجر يحنو على الحسين
رأيت كل زهرة تنام عند كتف الحسين
رأيت كل نهر
يسير في جنازة الحسين
ألا ترى الأشجار وهي تمشي
حدباء، في سكر وفي أناة
كي تشهد الصلاة
ألا ترى سيفا بغير غمد
يبكي، وسيافا بلا يدين
يطوف حول مسجد الحسين؟(2)

---

* جامعي/ شاعر.

وفي "مدائن الغزالي" يستعيد الشاعر أسطورة الإسراء والمعراج، ويحتفظ بالبنية القديمة، لكنه يشحنها بدلالات جديدة، بحيث يرتفع الشاعر في سيرورة معراجه، فلا يطلب الكمال أو التفريد، وإنما إدراك الواقع الراهن وتغييره. ومن ثم فإن المراجع أو الأسرار في هذه القصيدة، ليس حركة صعودية أو عمودية، بل حركة أفقية تاريخية ينجزها شاعر نبي:

شددت فوق جسدي ثيابي
وجئت للصحراء
كان البراق واقفا يقوده جبريل، وجههُ كآدم، عيناه كوكبان
والجسم جسم فرس وحينما رآني
زلزل مثل السمكة
في شبكه ....
أيقنت هذا زمن التناسخ - الإضاءة
الشمس عين قطة
والنفط رأس جمل
ولم نزل ننزل............ ها وصلنا
ودعني جبريل، قال : حدث بما رأيت. واختفى البراق...
حدثت، تم الحكم والفراق
حدثت، كانت هامة الغزالي
جالسة كالسيف، صرت حجرا مبرأ كطفل
يطاردني الغزالي ....
افتح كل باب
أشق كل رمس
بغضبة الخالق - بالرجاء أو باليأس
بثورة النبي
مسكونة بالشمس
مسكونة بالفرح الكوني.(3)

وفي "مرآة لأورفيوس" ينفصل الظل عن الجسم، فيتحرر الجسد من قيود الواقع وتتحرر العين من قيود الظواهر. وللظل في العرفان الصوفي مكانة متميزة، فهو رديف الظلمة التي تنشأ من الأجسام الكثيفة. ويطلق على العلم بالذات الإلهية، فإن العلم لا يكشف معها غيرها، إذ العلم بالذات يعطي ظلمة لا يدرك بها شيء فهو كالبصر حين يغشاه نور الشمس عند تعلقه بوسط قرصها أو ينبوعها، فانه حينئذ لا يدرك شيئا من المبصرات. والظل هو أيضا الوجود الإضافي (قال الله تعالى "ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظل.." أي الوجود الإضافي على الممكنات)(4).

وهو كذلك، الإنسان الكامل المتحقق بالحضرة الواحدية.

وفي قصيدة أدونيس يفتقد "أورفيوس"(5) القدرة على التحكم بظواهر الطبيعة، فهو يعجز أن يغير الخميرة حتى يمنحها الهيئة التي يريد، ويجهل ان يصنع للجسد الميت سرير حب أو زندين أو ضفيرة، لكن ظله المنفصل يصبح صورة، شجية لهذه القدرة المفقودة، فهو لا يضيع بموت "أورفيوس"، وإنما ينتقل ويطوف، كما هو الشأن في الأساطير القديمة حيث يتحول الأموات إلى ظلال، ويستطيع الظل أن ينفصل عن الجسد في النوم وأن يجوب الأرجاء. إن الجسد المؤلّه في هذه القصيدة ليس إلا "خيال الظل" إذ في صورته يتضايف الإفصاح والكتمان، والتجسيم والتجريد. ولهذا القلب "خيال الظل" بدل "ظل الخيال" دلالة ميتافيزيقية ووجدانية عميقة إذ يشير إلى الجسم في صورته المأساوية في عطبه وزواله، في تمزقه وانفصامه(6). فهو موصول، في القصيدة بهذا السياق العربي الإسلامي. لكن يمكن أن يكون أيضا مقتبسا من "فاوست"(7)، ففي "فاوست" يبرز الخيال في هيئة شخصية منفصلة عن الشخصية الرئيسية.

يقول أدونيس:

"قيثارك الحزين، أورفيوس
يعجز أن يغير الخميره
يجهل أن يصنع للحبيبة الأسيرة
في قفص الموتى سرير حب يحن أو زندين أو ضفيره...
ألمحك الآن على الضفاف
رأسا، وكل زهرة غناء
والماء مثل صوت،
أسمعك الآن أراك ظلا
يفر من مداره،
ويبدأ الطواف ...."(8)

إن صور الجسد المؤله في شعر أدونيس عديدة ومتنوعة، بحيث تصعب الإحاطة بها كلها، لكن يمكن القول انها تشترك في هذه القدرة على اجتياف الألوهية واستبدانها(9) والتحكم في مفردات الكون وأشيائه وتغييرها وتحويلها. ولعل قصيدة "أيام الصقر" تختزل كل هذه الصور، ففيها يضفي "الصقر" على الشاعر صورة النبي أو الإله الذي وسعت نفسه كل شيء، فهو يستطيع أن يخرق سنن الطبيعة وأن يعيد صياغتها وفق إرادته الخاصة:

لو أنني أعرف كالشاعر أن أشارك النبات
أعراسه، قنعت هذا الشجر العاري بالأطفال
لو أنني أعرف كالشاعر أن أدجن الغرابه
سويت كل حجر سحابة
تمطر فوق الشام والفرات
لو أنني أعرف كالشاعر أن أغير الآجال
لو أنني أعرف أن أكون.

ولكن أليس في "البحث عن "أصول" الأثر والمؤثرات التي خضع لها رضوخ لأسطورة السلالة والانحدار"(10) ألا يعترف القارئ بهذا البحث عن نفسه، فيعري شيئا منها لا يزال عالقا بأذيال اللاهوت والميتافيزيقيا، فكل بحث عن "الجوهر" و"الأصل" هو بالضرورة بحث لاهوتي ميتافيزيقي؟ لكنه اختار، من البداية، أن يزج بنفسه في متاهة النصوص المتداخلة وهاهو نسيجها يلتف على ذاكرته كنسيج العنكبوت. وعليه أن يحتال له. عليه أن يكشف خيط الضوء في هذه المتاهة.

يقول "بارت" : إن النص "نسيج من الاقتباسات والإحالات والأصداء "تتسرب من منابع ثقافية متعددة "لا يمكن ردها إلى أصولها. ومع ذلك فقد سبقت قراءتها "فـ" الكاتب لا يمكنه إلا أن يقلد فعلا، هو دوما متقدم عليه، دون أن يكون ذلك الفعل أصليا على الإطلاق... كل ما في متناول الكاتب هو أن يزاوج فيما بين الكتابات وأن يواجه بعضها ببعض دون أن يستند إلى إحداهما. "أي أن"التناص الذي يدخل فيه كل نص، لا يمكن أبدا ان يعتبر أصلا للنص "بيد أن هناك نقطة تتجمع فيها هذه الكتابات المتعددة ليست هي المؤلف كما دأبنا على القول وإنما هي القارئ، فالقارئ هو الفضاء الذي ترتسم فيه كل الاقتباسات التي تتألف منها الكتابة دون أن يضيع أي منها ويلحقه التلف(11).

إن استحضار صورة الجسد اللامرئي من خلال النصوص الغائبة ليس بحثا عن أصل قبس منه الشاعر، فقد لا يكون لهذه الصورة أصل إلا في التراث الشفهي الجماعي، والذهنية الأسطورية والبنى الثقافية من حيث هي أصول رمزية للمجتمع. ولعل من تعاقب الشعراء العرب على هذه الصورة واحتيالهم لها بطرق فنية شتى، ما يؤكد ارتباطها بذاكرة ثقافية جماعية لا تزال محكومة بمرتكزات الفكر الغيبي المطلق. فقد اعتقد العرب مثلهم مثل كثير من الشعوب القديمة في عوالم وكائنات لا مرئية (عالم الجن، عالم الملائكة، عالم الشيطان...) مجبولة من نار او من نور.

وذهبت أغلب الفرق الإسلامية إلى تنزيه الذات الإلهية عن التشبيه بصفات الإنسان. ومن ثم أنكرت رؤيته لأنها تفضي إلى التشبيه إذ كيف ترى الباصرة روحا مطلقا وجوهرا فردا؟ "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار"(12). فلا يستبعد أن كان لهذه العناصر والأمشاج الأسطورية والدينية تأثير في صورة الجسد اللامرئي في الغزلية العذرية فقد اشتقّت هذه الغزلية أصولها من مقدمات شعرية جاهلية ودينية إسلامية وجرت على نوع من تناول العواطف والمشاعر المجردة فكانت في بعض انتحاءاتها ترجيعا لموقف الإسلام من الشعر وهو الموقف الذي نزع إلى توكيد الشعر من حيث هو "شكل من المطابقة بين الكلام والطهرية الدينية(13). فهل انحدرت صورة الجسد اللامرئي إلى شعر أدونيس من هذه الذاكرة الثقافية أم من مصادر ثقافية أخرى؟

إن الصورة ليست موقوفة على الغزلية العذرية، حسب، فهي متواترة أيضا، في نوع من الشعر وثيق الصلة بهذه الغزلية، هو شعر الحب الصوفي.

في لحظة الوصول الصوفي يفنى عن جسده، ويتلاشى في المعشوق فلا يبقى، سوى الصوت (الأنين) معزولا عن جسده. لكأنه صوت وصوت الحياة في آن. فهو ذو وظيفتين : يشي بفناء الجسد وبتجرده عن رد الأشياء والعلائق في مقام يقف فيه المتصوف مع الله بالله، وينبه على المتصوف ويسميه فهو "العين" التي ترصد المشهد وترسم الفضاء المسموع بما تكسوه من صورة وبما تضفي عليه من نظام.

يقول محي الدين بن عربي :

إذا ما التقيــنا للوداع حسبتنا
لدى الضم والتعنيق حرفا مشددا
فنحن وإن كنا مثنّى شخوصنا
فمـا تنـظـر الأبصـــار إلا مــوحدا
وما ذاك إلا مــن نحــولي ونوره
فلولا أنيني ما رأت لي مشهدا(14)

ويقول ابن الفارض على طريقته في اللعب بالألفاظ :

كهـــلال الشـــك لولا أنه
أن، عينـــي عينه لـــم تتـــأي(15)

ويقول الإمام القشيري(16).

ولما ادعيت الحب قالت كذبتني

فمالي أرى الأعضاء منك كواسيا

فما الحب حتى يلصق القلب بالحشا

وتذبل حتى لا تجيب المناديا

وتنحل حتى لا يبقى لك الهوى

سوى مقلة تبكي بها وتناجيا

إذا كانت صورة الجسد اللامرئي في هذه "النصوص" ناجمة عن حالة الشطح الصوفي التي يذهل فيها المتصوف عن جسمه، فيستحيل المرئي إلى غير مرئي، والمادي إلى روحي، والحاضر إلى غائب، ولا يصحو من ذهوله وسكره من فنائه، وامّحائه الا بمشاهدة المحبوب، فإنها تنبع، عند بعض الطوائف الإسلامية، من رمزية دينية أسطورية بعيدة الغور فهي موضوع اعتقاد وإيمان، تتشكل من حيث هي مرتكز من مرتكزات الفكر الغيبي وميتافيزقية المطلق (17)، وشرط أساس في عقيدة المؤمن وسلوكه ورؤيته الحياتية.

لقد عاش أدونيس طفولته ومرحلة من شبابه في بيئة دينية علوية (نصيرية)، تنحصر معتقداتها في أصول كبرى، يتصدرها القول بالحلول(18) والاتحاد أي الاعتقاد بجواز الانفصال والتجزئة في الألوهية بين الجوهر والصفات وجواز حلول الجزء المنفصل "اللاهوت" في غير الذات الالهية "الناسوت" وجواز ارتقاء المخلوق من عالم المحايثة والتشخيص إلى عالم المحايثة والتنزيه. فـ"علي" هو رمز الألوهية المجردة، أي أن الإله ظهر بصورته وخلق بيده وأمر بلسانه. وأما الأئمة وأهل المراتب العليا من الروحانيين فموجودات نورانية سابقة في وجودها الروحانية المفارق، على الوجود المادي المجسم في "القمصان البشرية اللحمية الدموية" أي الأجساد. وأما أتباع الطائفة فيتطهرون ويصيرون أنوارا خالصة، بعد سلسلة من عمليات التناسخ، ويلحقون بالعالم النوراني الأكبر عالم النجوم والكواكب والمجرات(19).

لعل شيئا من هذه الاعتقادات ترسب في ذاكرة أدونيس ووجدانه ثم تسرب إلى شعره. فقد كان للبيئة الدينية التي عاش فيها طفولته أثر كبير في نفسه وفي ثقافته كما تقول خالدة سعيد(20) وهو أثر يقر به أدونيس ضمنا في "فاتحة لنهايات القرن" وفي بعض نصوصه المنشورة بـ"مواقف"، ولا علاقة له بتهمة الطائفية أو "التمذهب" التي يسم بها البعض شعر أدونيس ونثره. فما يقصده صاحب البحث هو الوعي المنسي القابع في غياهب اللاشعور والأيدلوجيا المخفية اللذان غالبا ما يفعلان فعلهما في صمت غريب.

لكن هذا كله لا يعني أن أدونيس ينتقل في "مرآة الجسد عاشق" صورة قديمة أو يستنسخها. فصورة الجسد اللامرئي في هذه القصيدة تحمل الكثير من وسم الشاعر ومن ذاتيته.

يستلزم تفكيك هذه القصيدة اكتشاف بنيتها غير المتجانسة ثم الاستقرار فيها" للعثور على مؤثرات أو تناقضات داخلية يقرأ النص من خلالها ويفكك نفسه بنفسه(21).

إن أول مظهر لهذه البنية غير المتجانسة يبرز في عنوان القصيدة فالمفردات الثلاث التي يضمها العنوان (مرآة، جسد، عاشق) لا تتوافر على أي تناسق أو تماثل فيما بينها لا في مستوى التركيب ولا في مستوى الدلالة، بل هي على العكس تنزع إلى التنافر والتفكك. وليس بميسور حرف الجر (اللام) أن يلحم كسورها أو يسد فجواتها، فليس الملك من معانيه، في هذا السياق، إذ هو لا يقع بين ذاتين بحيث تملك الثانية الأولى حقيقة، نحو : المرآة للمرأة أو المرآة للرجل. إنما معنا مشبه الملك. فالجسد لا يملك المرآة وإنما هي من خصوصياته، كما أن في تنكير المفردات الثلاث وفي تخصيص الجسد بوصفه بالعشق ما يجعل من العنوان تركيبة لغوية تعارض نفسها من الداخل. فالمرآة غير محددة ولا يمكن إلا أن تكون كذلك، في هذا النص.

حتى لو دخلت عليها "ال العهدية"، فإنها لن تزيد في تعريفها ولن تغير من تنكيرها ذلك أن نسبة المرآة إلى جسد عاشق لا يمكن أن يحيل إلى علاقة بين شيئين أو بين ذاتين، معهودة في الذهن فالمرآة لا تنسب في المستوى الحرفي إلى جسد او روح، وإنما تنسب إلى الإنسان من حيث هو كائن واحد لا فصل بين جسده وروحه وكذلك شأن العشق فهو صفة تلزم الكائن لا الجسد. لكن بما أن النسبة قائمة في المستوى النحوي (مرآة لجسد عاشق) فلا يمكن أن يكون المقصود المرآة من حيث هي جسم يعكس الأجساد والأجسام والظلال، أي المرئيات التي تمتص الجزء الأكبر من الضوء عليها، وتلفظ البقية في صورة الظل. فهذه مرآة لا تجسم الوجود الحق او الأصل. إنما هي مرآة توهم الشبيه وتعكس الصورة.

إن "مرآة لجسد عاشق" ذات طبيعة ضدية فهي تجمع بين

التجسيم والتجريد، بين الإفصاح والكتمان، بين المرئي واللامرئي:

"الجسد العاشق كل يوم،
يذوب في الهواء – صار عاطرا يدور
يستحضر كل عطر
يأتي إلى سريره
يغطي أحلامه، ينحل كالبخور
يعود كالبخور..."

إنها مرآة المجاز والتورية التي تلتقط الجسد في تحولاته وتناسخاته من عنصر إلى آخر، في دورات فيضية، ويتخذ فيها الجسد صورة تحول هابط حينا، وصورة تحول صاعد حينا آخر(22).

جسد الأنثى الكونية / جسد الأم في شعر أدونيس

إذا كان الصوفية يسعون في نصوصهم إلى استعادة الاكتمال الانساني المطلق بالتوحد في الذات الإلهية، بحيث يغدو الجسد جسد الأنثى "عتبة المطلق" ومنفذ الخلاص ومحل النشوة الصوفية، فإن أدونيس يحاول في كثير من قصائده أن ينقل هذه الصورة، بلغة طهرية مغتلمة في آن، من عالم الغيب، إلى عالم الحياة المتوتر النابض. فالاتحاد الحق ليس بين الذات الإلهية والإنسان، وإنما بين الرجل والمرأة من حيث هي لغة أو سكن أو أم.

1) شواهد تناصية :

لقد عالج صاحب البحث، في بحث مخصوص بآلية التناص، علاقة أدونيس بالصوفية(***). وقد يكون من المفيد، في هذا الفصل، أن نذكر ببعض الشواهد، من حيث هي سناد لهذه القراءة التي تستهدف فحص دلالة الجسد الصوفية في شعر أدونيس، لا آلية التناص التي تحكمه.

أ) اتخذ جل المتصوفة من الثنائي "قيس ليلى" رمزية للحب من حيث هو فناء عن الذات والأوصاف، وحلول في الذات الواحدة المعشوقة، فأشربوا شخصية "ليلى" رموز الأنثى الكونية ودلالاتها.

يقول الشبلي في قصيدة له، هي من بواكير الشعر الصوفي:

لقد فضلت ليلـــى على الناس كما
على ألف شهر فضلت ليلة القدر
فـيا حبــها زدنـي جوى كل ليلـة
ويـا سلـوة الأيام مـوعدك الحشر

ويقول أبو مدين التلمساني :

تقول ناس قد تملكه الهوى
أجل لست في ليلى بأول من جنّا

ويقول ابن الفارض :

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل
بتقييده ميــــلا لــزخـرف زينـة
فكل مليح حسنه من جمالها
معـــار لـــه بـل حسن كل مليحة
بها قيس لبنى هام بل كل عاشق
كمجنـــــون ليلـــى أو كثيـر عــزة
وتظهر للعشاق في كل مظهر
من اللبس في أشكال حسن بديعة
ففي مرة لبنى وأخرى بثينة
وآونـــة تـــدعى بعــــزة عـــزت
وما القوم غيري في هواها وإنما
ظهــرت لهم للبس فـي كــل هيئة
ففي مرة قيسا وأخرى كثيرا
وآونــــة أبــــد وجميـــل بثينة

ويقول ابن عربي :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمــرعى لـغزلان وديـــر لرهبان
وبيـــت لأوثـــان وكعبة طائف
وألــــواح توراة ومصـحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت
ركائبه فالحب ديني وإيماني
لنا أسوة في بشر هنـد وأختها
وقيس وليلى ثم مي وغيلان

ويقول أدونيس مستعيرا قناع قيس – ليلى :

كان قيس يقول اكتسيت بليلى
وكسوت البشر
ورأيت إليه يغطي وجنتيه بنار
ويسامر غاباتها ويطيل السمر

ورأيت إليه يلم القمر
حفنة حفنة من ضفاف السهر(23)

ب) يقول أدونيس في "الثابت والمتحول" إن التصوف هو شوق الظاهر إلى الباطن وحنين الفرع للأصل وعودة الصورة إلى معناها. ويضيف: "وليست الطريق التي يسلكها الصوفي لمعرفة باطن الألوهة إلا شكلا من علم الإمامة... وما من صوفي حقيقي إلا ويتبنى قول الإمام الرابع زين العابدين:

"ورب جوهر علم لو أبوح به
لقيل لي: أنت ممن يعبد الوثنا(24).

هذا ما يذكره أدونيس عن علاقة التصوف بالتشيع وهي علاقة لا صلة لها بموضوع البحث. أما البيت الوحيد الذي استشهد به أدونيس، فهو مأخوذ من أربعة أبيات تنسب إلى الإمام علي زين العابدين، هي:

إني لأكتم من علمي جواهره وقد
كي لا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا
وقد تقدم في هذا أبو حسن
إلى الحسين وأوصى قبله الحسنا
فرب جوهر علم لو أبوح به
لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولا ستحل رجال مسلمون دمي
يرون أقبح ما يأتونه حسنًا(25).

هذه الأبيات الموصولة بالباطنية الشيعية، أعاد أدونيس صياغتها في "مرآة العين والزمن"، فنقلها من سياقها الديني إلى سياق موصول بالجسد المرئي - المتخيل، ينفصل فيه جسد الحلم عن صاحبه، فهو جسده وجسد غيره في آن، وينعتق النظر من محارته:

غنيت قلت لأيامي: رفضت دمي
مدائنا تلد الإيقاع قلت لها
مددته غصنا يشتاق يحملني
في نسغه، ويضيء الموت والكفنا
غنيت، قلت لأيامي: أبحت دمي
(ورب جوهر علم لو أبحت به
لقيل لي: أنت ممن يعبد الوثنا)
غنيت، قلت... فصلت الحلم عن هدب
يخيطه ومزجت العين والزمنا" (26) ..

ج) يمكن التذكير في هذا العنصر بنصوص أدونيس المتداخلة مع نصوص النفري، ففيها تتجلى صورة الأنثى الكونية، لا من حيث هي عتبة المطلق، وإنما من حيث هي منفذ العاشق إلى إنسانيته. يقول أدونيس "وقلت أيها الجسد انقبض وانبسط واظهر واختف فانقبض وانبسط وظهر واختفى".

ويقول النفري: "أوقفني في نور وقال لي لا أقبضه ولا أبسطه ولا أطويه ولا أنشره ولا أخفيه ولا أظهره، وقال يا نور انقبض وانبسط وانطو وانتشر واخف واظهر، فانقبض وانبسط وانطوى وانتشر وخفي وظهر....".

يقول أدونيس: "

ورأيت ثوبي يميل عنّي
والظلام يغشاني
وطلع مني العالم صارخا كالحرية
"أهبط عميقا عميقا في الظلمة"
ووقعت في الظلمة
رأيت الحجر ضوءا والرمل مياها تجري
والتقيت بك ورأيت نفسي
وقلت سأبقى في الظلمة ولن أخرج"

ويقول النفري في "موقف من أنت ومن أنا":

"أوقفني وقال لي من أنت ومن أنا، فرأيت الشمس والقمر والنجوم وجميع الأنوار، وقال لي ما بقي في مجرى مجري إلا وقد رأيته، وجاءني كل شيء حتى لم يبق شيء فقبل بين عيني وسلم علي ووقف في الظل. وقال لي تعرفني ولا أعرفك، فرأيته كله يتعلق بثوبي ولا يتعلق بي، وقال هذه عبادتي، ومال ثوبي وما ملت، فلما مال ثوبي قال لي من أنا، فكسفت الشمس والقمر وسقطت النجوم وخمدت الأنوار وغشيت الظلمة كل شيء سواه ولم تر عيني ولم تسمع أذني وبطل حسي ونطق كل شيء فقال الله اكبر، وجاءني كل شيء وفي يده حربة فقال لي أهرب، فقلت إلى أين، فقال وقع في الظلمة، فوقعت في الظلمة فأبصرت نفسي، فقال لي لا تبصر غيرك أبدا ولا تخرج من الظلمة أبدا أخرجتك منها أريتك نفسي فرأيتني وإذا رأيتني فأنت أبعد الأبعدين.

يقول أدونيس :

تجمع حولي أيام السنة

أجعلها بيوتا وأسرة وأدخل كل سرير وبيت

أجمع بين القمر والشمس

وتقوم ساعة الحب

ويقول النفري في "موقف قد جاء وقتي" :

"وقال لي قد جاء وقتي وآن لي أن أكشف عن وجهي......

وإني سوف أطلع وتجتمع حولي النجوم، وأجمع بين الشمس والقمر، وأدخل في كل بيت، ويسلمون علي وأسلم عليهم، وذلك بأن لي المشيئة وبإذني تقوم الساعة وأنا العزيز الرحيم.

يقول أدونيس : "

أيتها المرأة المكتوبة بقلم العاشق

سيرى حيث تشائين بين أطرافي

... زحزحي نجومي الثابتة

واستلقي تحت سحابي وفوقه

وفي أغوار الينابيع وذرى الجبال

عالية عالية عاليه

صيري وجهي الطالع من كل وجه

شمسا لا تطلع في الشرق ولا تغيب من الغرب

ولا تستيقظي ولا تنامي.

ويقول النفري في "مخاطبة وبشارة وإيذان الوقت" :

وقال لي قل للباسطة الممدودة تأهبي لحكمك وتزيني لمقامك واستري وجهك بما يشف" وصاحبي من يسترك بوجهه، فأنت وجهي الطالع من كل وجه واتخذني إيمانا لعهدك، فإذا خرجت فادخلي إلي" حتى أقبل بين عينيك وأسر" إليك ما لا ينبغي أن يعلنه سواك... كذلك يقول الرب أخرجني يمينك وانصبي بها علمك ولا تنامي ولا تستيقظي حتى آتيك ....

كذلك أوقفني الرب وقال لي قل للشمس أيتها المكتوبة بقلم الرب أخرجي وجهك وابسطي من أعطافك وسيري حيث ترين فرحك على همك وأرسلي القمر بين يديك ولتحدق بك النجوم الثابتة وسيري تحت السحاب واطلعي على قعور المياه ولا تغربي في المغرب ولا تطلعي في المشرق وقفي للظل..."

يقول أدونيس :

"قلنا لا تسمنا لمن يسمي"

ويقول النفري في "موقف الفقيه وقلب العين" :

"وإذا سميتك فلا تتسم...."

ويقول أدونيس :

"وأهجم عليك بقلبي. "و"... جمع أقاصي همومي"

ويقول النفري في "موقف الموعظة "وفي "موقف قلوب العارفين" :

"واجتمع علي" بأقاصي همك ... القلوب لا تهجم علي":

يقول أدونيس :

"كان اسمها يسير صامتا في غابة الحروف".

ويقول النفري في "موقف التذكرة" :

"... وشجر الحروف الأسماء... الحرف يسري في الحرف"(27).

2) قـــراءة :

ممتزجا بك أتنهدك

أكتب في كل خلية من خلاياي

أتكلمك وأستسلم يا لغتي إليك

– قصبة تنحني إليك، عشبة تسكن إليك

أنثرني في تقاطيعك

أنغرس فيك وأقول لجسدي محروث أنت بجسده

نتحول إلى حقل واحد وأقول

انتظرني في الطرف الأقصى من الحصاد ....

تطوح في، اشتعل أيها الطالع بين عيني

ندشن مملكة جسدينا، وأعلن

أحبك وأزحزح تخوم الجسد

أحبك وأطلع فيك نبتة مسحورة....

هكذا وشوشت نفسها :

تزيني به، إنه البرق

تعرضي له، زاحميه

وأثبتي وتنوعي

بعضا ذبيحة بعضنا وكلانا قداس الآخر.

– أهلني للاتصال بك

أعضائي طافحة سكرا

وظني أنك آخر أفق يوحشني

ظني أنك آخر جسد أحوشه

لذلك يحضرني خوف منك

لكن خذيني إليك يا بيت الفتنة وبيت الرغبة وبيت النشوة

ناغيني بغيبك، أدمجيني فيك، أدرجيني معك
خوضيني في القلق وموجي على الخوف (28).

تفكيك النص :

أ) البنية السطحية :

في هذا المقطع من قصيدة "قداس بلا قصد"، تنشأ بين جسد الشاعر وجسد اللغة علاقة شبقية، فالحوار في مستوى البنية السطحية ليس بين رجل وإمرأة، وإنما بين شاعر ولغة تتقمص جسد الأنثى. وفي هذا المستوى فإن النص كله يشحذ ذاكرة القارئ بحيث تستحضر صورة أبي تمام :

"والشعر فرج ليست خصيصته
طـول الليالي إلا لمفترعه" (29).

لكن نص أدونيس بقدر ما يتصل بهذه الصورة القديمة فإنه ينفصل عنها. يتلاقى النصان في رسم هذه العلاقة الحسية التي تنشأ بين جسمين : جسم الشاعر وجسم اللغة (الشعر)، لكنهما يتفارقان في هذا الحيز نفسه.

إن علاقة الشاعر باللغة في صورة أبي تمام علاقة افتضاض، بينما هي في نص أدونيس علاقة جماع. الافتضاض منبع عنف وعدوانية فهو لحظة اختراق وتمزيق، يتمازج فيها الألم واللذة : ألم البكر وهي تشهد انفصام جزء من جسدها عن كله، حتى يكتسب هذا الجسد صفته الاجتماعية وكينونته الجديدة. ولذة الذكر (الشاعر) وهو يضفي على جسد الأنثى معناه الاجتماعي وينقله من زمن "القداسة" إلى زمن "النجاسة"، حتى يصبح مهيأ للخصوبة ومنح الحياة. وكذلك اللغة في نظر أبي تمام لا يمكن أن تكون أرض الشعر ومادته، إلا إذا افترع الشاعر بنيتها، ودنس عفتها وطهارتها. ولئن استطاع أبو تمام في جل قصائده أن يقوض سلطان اللغة الموروثة وأن يطور لغة المجاز، فإن صورة الشعر–الفرج، واللغة–العذراء، لا يمكن أن تكون النموذج الحقيقي الذي يحكم علاقة الحداثة بالنص الحديث، وعلاقة الحداثة بالسلطة، والصورة التي تتمثل ما يسمى في النقد الحديث بلذة النص أو الكتابة(30). وذلك أن صورة أبي تمام، على طرافتها، تنبع من طقس ديني–ثقافي، فهي لا تخرق السائد بقدر ما تبثه، إذ هي تؤكد عذرية لغوية موهومة، واللغة ليست عذرية أو طهرية أو محايدة، وتحتفي بالبكارة من حيث هي علامة على العفة والطهارة، فتحيل بذلك على براءة دينية مفارقة ومتعالية. وفضلا عن هذا كله فإن صورة أبي تمام تجعل اللذة في الافتضاض لا في الجماع، فالعلاقة ليست إذن بين جسمين متعاشقين متآخذين وإنما مقارنة بين جسمين يحتفظ كل منهما بوضوحه وتمايزه، يؤكد ذلك إنبناء الصورة على التشبيه لا على سبيل الإيهام والمبالغة فإن الصورة تقع على الأعراض دون الجواهر، بتعبير ابن رشيق، فهي توقع الائتلاف بين العملية الشعرية والعملية الجنسية ولا توقع الاتحاد بينهما، بحيث لا يتعدى التشابه بينهما مستوى الفعل (افترع) المشرب بإيحاءات جنسية إذ يحوي ضمنا كل الأفعال التي تدل على الإدخال والفتح والفض والمباشرة والغشيان.

أما علاقة الشاعر باللغة في نص أدونيس فإنها علاقة جماع. والجماع حركة وتعاقب متزامنان ينتظمان جسدين في لحظة انفعال وحب. ويتجلى ذلك في تواتر الأفعال المفعمة بالشهوة الحسية وتواترها. ويمكن الاقتصار، منها، على ثلاثة وهي : حاش – وخوض وموج. فالقاعدة الأساس التي تنبني عليها هذه الأفعال هي ثنائية الاهتزاز – الدوران(31). اهتزاز كل من الجسمين جسم الشاعر وجسم اللغة في حركة مطردة، حول الآخر من حيث هو محور توازنه، ودورانه حوله من حيث هو محور خط استداراته. ومن هذا الثنائية المتوترة تنبثق متعة الكتابة فتتراكب العناصر اللغوية المتمايزة وتنحو باتجاه التجانس والتوحد :

"ظني أنك آخر أفق يحوحشني
ظني أنك آخر جسد أحوشه"

الشاعر يحوش اللغة ويلم شتاتها إذ يزوج كلمة إلى كلمة، وجملة إلى جملة، فيلم ما انثلم ويلحم ما انكسر. واللغة تحوش جسد الشاعر المشتت، الشاعر الطفل وتضمه إليها :

"خذيني إليك يا بيت الفتنة الرغبة وبيت النشوة
ناغيني بغيبك، أدمجيني فيك، أدرجيني معك
خوضيني في القلق وموجي على الخوف"

في هذا المستوى تتوضح فروق أخرى بين "نص" أبي تمام ونص أدونيس، فاللغة في النص الأول أنثى عذراء لها كل ما يغري ويغوي ومن ثم يدعو الشاعر إلى افتراعها، وهي في النص الثاني بيت الشاعر وأمه التي يحتمي بها. ولذلك فإن الصفات التي يضفيها عليها هي صفات الأم الخالقة المعروفة في

حضارات الشرق القديمة. هذه الأم التي يسبغ اللاوعي عليها مثالية وقدسية مثيرتين "بعضنا ذبيحة بعضنا وكلانا قداس الآخر". وفي استعمال الشاعر لفعل "حاش" ما يعضد هذه القراءة، "فحاش" جمع وساق، والحواشة (بالضم) الرحم والقرابة وما يستحيا منه، والأمر يكون فيه الإثم، وتحوش : تنحى واستحيا... ألا إن هذه القراءة التي تبدو متماسكة يمكن تفكيكها ونقضها أيضا باعتماد المقاربات النفسية لثالوث الجسد واللغة والأم والنفاذ بواسطتها إلى بنية الجسد المرئي- المتخيل العميقة.

ب) البنية العميقة :

يتوحد جسد الشاعر بجسد الأم وتؤكد النكوص إلى الأمومة، قرينة "الدم" (يتكلم ليقيم نظام الدم بين جسديهما)، والدم ذو رموز متآخذة متفارقة في اللاوعي العربي الجمعي، فهو رمز الطهارة والخصوبة والحياة، من ناحية، وهو رمز النجاسة الموت والشر من ناحية أخرى. ويتجلى أن الدم في نص أدونيس يقترن بالرمز الأول. ويقول الشاعر في نص ثان :

"قالت : الجسد الحروف والدم كتابة
سلاما أيتها النخلة يا أختي
سلاما أيها العالم يا مألوهي ....." (32)
ليلا تخرج أمي إلى الهواء
تدعو القمر او ما يشبه القمر
وتنام معه في فرش واحد
أحلم - لماذا أحلم دائما أن أدخل في غير الممكن
ألأن دمي شبيه بالحلم أم لأني الموت؟ (33)

يقيم الشاعر، في المقطع، علاقة جنسية بين الأم والقمر. وهي علاقة تضرب بجذورها في أغوار اللاوعي الجمعي وفي الموروث الصوفي، إن القمر في الميثولوجيا العربية رمز تتضاعف في حيزه الأنوثة والذكورة، فهو الإله "ود" الذي عبده قدماء العرب باعتباره رمز الخصوبة والوفرة. ومن الباحثين(34) من يجد صلة بين الإله "ود" و"الوأد"، فيجعل وأد الأنثى تضحية تضاهي القمر في رمزه (الخصب - الإنجاب - القرء - الحيض). وهو رأي تعززه اللغة، فالبدن يدل على الحيوان المضحى به وعلى البنت الموءودة أيضا و"ود" و"وأد" مشتقان من جذرين ملتصقين والقمر في الميثولوجيا القديمة هو أيضا الأب، بينما الشمس هي الأم، وبزواجهما تخصب الأرض وتتجدد الحياة وفي العرفان الصوفي يتوسع "الليبيدو" الممتزج بـ"الأيروس"، ليشمل عناصر الطبيعة كلها، وهو ما يسمى عند الصوفية بالمحيل(35) وتناكح العناصر المفضي إلى التوالد.

يحيل القمر في شعر أدونيس على كل هذه الرموز، فهو لا يرد إلا في سياق يجمع بين الذكورة والأنوثة، يقول ابن عربي :

"في البدء كان الهبأ، انفتحت فيه الأشكال والصور.
حواء تنزل في حوض
تسبح في مني القمر".

وفي هذه الصورة تتعزز صلة النص بالعرفان الصوفي ففي "الفتوحات المكية" يعد ابن عربي "الطبيعة والهباء أخا وأختا لأب واحد وأم واحدة، جسم ظهر الأثر فكان الطبيعة الأب، فإن لهذه الإثلاج كان الهباء الأم فإن فيها ظهر الأثر، وكانت النتيجة الجسم، ثم نزل التوالد في العالم إلى التراث"(36) بل إن الشاعر يستعير عبارة ابن عربي نفسها، فابن عربي يشبه الهباء بطرح البناء الجص "ليفتح فيه ما شاء من الأشكال و"الصور" لكن هل يمكن أن توحي العلاقة التي يقيمها الشاعر بين الأم والقمر بعلاقة بين الأم والابن؟

وأن تشبيه الدم بالحلم أي تحرر الجسد من سلطان الوعي، وحلم الشاعر بالدخول في غير الممكن، يستدعيان هذه العلاقة. ولعل في صورة الأم التي تنام والقمر في فراش واحد، بقايا من صورة الأم العذراء التي يأبى اللاوعي إخضاعها إلى عملية الجنس. ومن ثم يسبغ عليها كل ضرب الكمال ويقرنها بعناصر الطبيعة.

تبخر أيها الماء
جسده مهرجان إسفنج
اصعد أيها الطين
واشهد للمطر كيف يضاجع الأرض
كل عشبة مسحت أهدابها وقامت
كل حصاة اغتسلت وتهيأت
والزهور دم يملأ الثقوب." (37).

إن هذه الصورة موصولة أيضا بسياق أسطوري وصوفي واضح. ففي الأسطورة تتخذ الأرض صورة الأنثى الأم التي تنفعل للسماء الأب عندما يهطل المطر وفي العرفان الصوفي،

تستجيب الأرض من حيث هي جوهر أنثوي، لذكورة السماء، فتخصب. يقول ابن عربي عن هذا التوالج الساري في الأشياء كلها: "علم الالتحام والنكاح ومنه حسي ومعنوي الهي، وأما التوالد والتناسل في الطبيعة فإن السماء إذا أمطرت الماء، وقبلت الأرض وربت وهو حملها فأنبتت من كل زوج بهيج"(38).

هذا الجسد المضخم تتواتر صورته في أكثر من قصيدة من قصائد أدونيس متخذة هيئات مختلفة. ففي قصيدة تكوين "يزاوج الشاعر بين الموروث الصوفي (صوفية ابن عربي خاصة) والميثولوجيا الصينية والفارسية. وليس قوله :

" وكانت الأرض بسيطة يابسة باردة...
وانتصب ابنها في الهواء
مركزا لأشعة المحيطات
حيوانا في الغذاء والشهوة ...
حي كنفسه مالك ملكه الأرض والسماء أحيانا
شعره النبات، جسده الأقاليم عروقه الأنهار
ويداه جناحان يمشي بهما في الفضاء... (39).

إلا صياغة شعرية للأسطورة الفارسية التي تقول بالموازاة بين أعضاء الإنسان وعناصر الطبيعة، لأسطورة "با أن كو" الصينية، حيث انفصلت السماء عن الأرض، وبعد موت "با أن كو"، ثم تحولت أنفاس هذا الإله القديم إلى رياح وسحب، وصوته إلى رعد، وعيناه إلى شمس وقمر، وشعره إلى نبات وشجر...(40). وفي "تعازيم" تتحول اللغة إلى رقية سحرية فتنقلب الأعيان كما هو الشأن عند الصوفية. وتقفز فوق قوانين الطبيعة :

"اقتربي يا شجرة الزيتون
اتركي لهذا المشرد أن يحتضنك
أن ينام في ظلك
اتركي له أن يسكب حياته فوق جذعك الطيب
واسمحي له أن يناديك : يا امرأة"(41).

إن الزيتونة مشحونة في العرفان الصوفي والموروث الأسطوري بكثير من الرموز فهي النفس المستعدة للاشتعال بنور القدس لقوة الفكر، والزيت هو نور استعدادها الأصلي، وهي الأم الحانية التي تحنو على الصوفي، وهي رمز الوظيفة الاخصابية عند المرأة. وإذا كان سياق النص يحيل على رمز الأم، فإن في العنوان "تعازيم" ما يعضد الدلالة الصوفية، بحيث تتواشج كل هذه الرموز والدلالات، فينسلخ الدال عن مدلوله الاصطلاحي، وتغدو "الشجرة" جسدا يحتضنه السالك الذي يمشي على المقامات بحالة، كما يقول الصوفية، وينام في ظله، ويرفع إليه حياته قربانا. وبذلك ينفتح النص على عالم الغيب والشهادة، فيستبد بالسالك هوس الموت لا من حيث هو حلول أعلى، وإنما من حيث هو حلول أسفل أي نزوع إلى التوحد بعنصر من عناصر الطبيعة، ينطوي على كل معاني الانبعاث والتجدد. وبما أن الشاعر أضفي على هذا العنصر صورة المرأة، فإن الموت يغدو نكوصا إلى الأمومة وحلما بالعودة إلى الرحم.

ث) : لقد لاحظ "كوربان" أن العرفان الصوفي، في تقديسه للأنثى الكونية الخالقة، يشي بعودة "الخنثى" الأسطورية على هيئة صوفية مخصوصة - ويبدو أن أدونيس ينحو هذا المنحى، فأسطورة "الخنثى" الأفلاطونية(42) لا تظهر في نصوصه إلا في صورة مقتضبة مبتورة غامضة. وربما ترتد إحاطة هذا الجسد المزدوج المتخيل بالرموز والإشارات البعيدة، إلى سلطان الأعراف الأخلاقية السائدة(43). فكلمة "خنثى" تعني في العربية "من له ما للرجال والنساء جميعا" أو الرجل الذي تأنثت أعضاؤه التناسلية، والانخناث هو التكسر والتثني والمرأة الهشة المتكسرة تنعت بالمخناث... وبالتالي فإن ترجمة "Androgyne" بالخنثى، تضعف من كثافة الرمز، وتضفي على الكلمة جملة من المعاني السلبية، هي أبعد ما تكون عن الأصل. فالكائنات البشرية التي تقول الأسطورة الأفلاطونية إنها كانت مزدوجة في بدء الخليقة، كانت تتمتع بقوة خارقة، مكنتها من تحدي الآلهة. فكان العقاب أن شطرت الآلهة جسم الكائن البشري إلى شطرين، أنثى وذكر، وألقت بهذه الكائنات المشطورة الناقصة البائسة في العالم، وكل شطر من الجسد الأصل يبحث عن شطره الآخر. وعلى أساس هذه الأسطورة التي تجعل الانفصام بداية الكينونة الإنسانية، يفسر أفلاطون الحب، على أنه من صلب الطبيعة البشرية وحنين إلى استعادة وحدة الجسد، دائم.

إن كثيرا من صور الجسد المرئي والمتخيل في شعر أدونيس مشدودة بين طرفين هما "الانفصام/الاتحاد، وبين عالمين هما " الذكورة/الأنوثة وما بين هذه الأقطاب يتقمص

الجسد كل شيء، فيتعدد ويتنوع، وتندمج المتناقضات وتندغم، وكأنها تجل لحقيقة واحدة، فتشاهد الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة، فالجسد، كما يقول أدونيس: "مفرد بصيغة الجمع و"جمع بصيغة المفرد" وعالم الطبيعة، كما يقول ابن عربي "صور في مرآة واحدة، بل صورة واحدة في مرايا مختلفة". ولذلك فلا عجب أن تتتابع متوالية المرئيات والمتخيلات في شعر أدونيس، كما تتتابع متوالية التجليات وجودا وشهودا في شعر الصوفية.

الهوامش :

(1) الغنوص أو "الغنوسيس" : كلمة يونانية الأصل، أخذت معنى اصطلاحيا هو التوصل بنوع من الكشف إلى إدراك المعارف العليا وتذوقها تذوقا مباشرا لا يستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية ويشمل مدلول الكلمة أيضا المذاهب الغنوصية التي تختلط فيها العناصر الدينية وبمفردات من الفلسفة اليونانية، بخاصة الأفلاطونية المحدثة ومذهبها في الفيض والصدور.

(**) نقتصر، لضيق المجال على المستويين : 1 و2.

(2) مرايا وأحلام حول الزمان المكسور، ص 85 و 86.

(3) السماء الثامنة (رحيل في مدائن الغزالي) ج 2، ص من 121 إلى 151

(4) تعريفات علي الجرجاني.

(5) أورفيوس : شخصية أسطورية، قيل انه عاش قبل هوميروس، إلا أنه لم يرد له ذكر في أشعاره التي خلد فيها أرباب اليونان. وكذلك لم يرد له ذكر في كتاب "هزيود". تنسب إليه الديانة الأورفية. وهي ديانة تشبه الرهبنة (أنظر سامي سعيد الاحمد – "الإله زووس"، مطبعة الجامعة، بغداد 1970).

(6) يقول الخيام في إحدى رباعياته :

"هذا العالم الذي تتحرك فيه

أشبه بفانوس سحري

الشمس هي الضوء

ونحن نتحرك أشبه ما نكون بالظلال".

(7) فاوست" لـ "جوته" الشاعر الألماني المعروف.

(8) "مرآة لأورفيوس" – المسرح والمرايا، ص 194.

(9) الاجتياف والاستبدان اصطلاحان يستعملها علي زيعور في تحليل هذه الظاهرة. (أنظر كتابه "العقلية الصوفية ونفسانية التصوف").

إجتياف : يمكن أن تكون ترجمة لـ "Introjection"

(10) رولان بارت – "درس السيميولوجيا" ت. بنعبد العالي – دار توبقال، المغرب 1986، ص 63.

(11) رولان بارت – المرجع السابق، ص 63 و85 و 87.

(12) قرآن – سورة الأنعام – الآية 103.

(13) أدونيس – الثابت والمتحول، ص. 218.

(14) ابن عربي "ترجمان الأشواق".

(15) ديوان ابن الفارض، دار صادر – بيروت 1957، ص. 7.

(16) نحو القلوب الصغيرة – ص 46، تنسب أيضا إلى السري السقطي في "اللمع".

(17) ميتافيزيقية المطلق "Métaphysique de l'Absolu"

(18) الحلول : اصطلاح فلسفي وصوفي يدل في علم الكلام على الاتحاد الجوهري بين الروح والجسم، ويدل في التصوف على حلول الألوهية في جسم الإنسان، أي تجسد "اللاهوت في الناسوت" (أنظر دائرة المعارف الإسلامية – مادة "حلول").

(19) أنظر الشهرستاني "الملل والنحل" والبغدادي "الفرق بين الفرق" ودائرة المعارف الإسلامية – مادة النصيرية – لويس ماسنيون – والغزالي "فضائح الباطنية"، وياقوت الحموي "معجم البلدان" – مادة شهرستان وابن الأثير "الكامل في التاريخ"، أحداث سنة 332. وابن تيمية "الرسائل والمسائل" وكامل مصطفى الشيبي "الفكر الشيعي والنزاعات الصوفية" للتوسع. أنظر (عبد الرحمن بدوي "مذاهب الإسلاميين") وتقي شرف الدين". النصيرية – دراسة تحليلية – بيروت 1983 – (يضم هذا الكتاب قائمة لأهم المؤلفات التي كتبها المستشرقون عن النصيرية).

(20) الطليعة الأدبية – العدد 11 – بغداد 1978، ص 86.

(21) جاك ديريدا – "الأنساق والتفكيك" ومجلة "الكرمل" 17 – 1985.

(22) يمكن القول إن هذه الصورة تحيل على عقيدة التناسخ عند العلويين (النصيرية). وهي أصل من أصولهم الدينية.

(***) منصف الوهايبي : التجربة الصوفية في شعر أدونيس – الجامعة التونسية، 1985 – بحث مرقون.

(23) أدونيس "المطابقات" – ص. 437.

(24) الثابت والمتحول، ج 2، ص 92.

(25) هنري كوربان، "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ص 84 و85.

(26) مرايا للمثل المستور" – ص 193.

(27) عبد الجبار النفري "كتاب المواقف والمخاطبات"

(28) أدونيس "قداس بلا قصد" – ديوان "المطابقات والأوائل"، ص 374 إلى 377.

(29) ديوان أبي تمام – دار الكتاب اللبناني – ط – 1 – 1981 – ص – 362، قصيدة (مدح الحسين بن وهب) – البيت الأخير.

(30) يرى كمال أبو ديب أن صورة افتضاض الشعر ليست صورة جديدة، وإنها تسبق "فرويد" بقرون ويقول ان من بلورها في التراث العربي كان أحد اكبر الشعراء الثائرين على السلطة، لكن الذين لم يفلتوا من إطار قمعها، أقصد أبا تمام. "ويضيف أن هذه الصورة هي الـ : Archétype ؛ الحقيقي الذي يحكم علاقة الحداثة بالنص الحديث وعلاقة الحداثة بالسلطة. (أنظر : مجلة "فصول" – العدد 3 / 1984، ص. 61).

(31) اهتزازي – دوراني Vibratoire Giratoire

(32) قصيدة – "تكوين" – الأعمال الكاملة – ج 2.

(33) قصيدة – "سيمياء" – الأعمال الكاملة – ج 2.

(34) علي زيغور – "العقلية الصوفية ونفسية التصوف" – الفصل الأول.

(35) المحيل : امرأة محيل (بضم الميم) ونفقة محيل : ولدت غلاما اثر جارية أو عكست – واحوالت الأرض : اخضرت واستوى نباتها، قصيدة "تكوين" – الأعمال الكاملة – ج 2.

(36) الفتوحات المكية – ص 136.

(37) "سيميا" – الأعمال الكاملة – ج 2.

(38) الفتوحات المكية – ص 101 وما بعدها. يحيل كلام ابن عربي على النص القرآني "... فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج..." (سورة الحج).

(39) "تكوين" – الأعمال الكاملة – ج 2.

(40) صمويل كريمر – أساطير العالم القديم.

(41) "سيمياء" – الأعمال الكاملة – ج. 2.

(42) PLATON : œuvres complètes, T IV, 2ème partie : le Banquet, Paris, Belles lettres, 1966

(43) من اللافت أن الكاتب العربي عندما يكتب بلغة أجنبية، يتحرر من سلطان هذه الأعراف الأخلاقية. يقول الكاتب المغربي عبد الكبير الخطيبي في "كتاب الدم" : "عندما ولدت، هل أخطأت جنسي؟ أجل كنت اريد أن أكون خنثى زينة لكل النساء اللآئي يعشقنني ولكل الرجال الذين كانوا يقبلونني. ولكنني كنت ذكرا بالرغم من كل شيء، أدور حول قضيبي المجتث، وبقدر ما ينغرز قضيبي في ظلمات الزمن تسكن صورة الخنثى جسمي المنقسم...".

للتوسع أنظر مجلة "الثقافة الجديدة"–العدد 29 / 1983. أنظر ديوان الخطيبي: "Lutteur de classe à la manière taoïste"

في الاتجاهات "الصوفية" المؤسسة للفن المعاصر

عطش الفن إلى مستند روحي
وعروج الشكل إلى ما بعد الشكل

خليل قويعة



من حروفيات نجا المهداوي

لا يمكن أن نؤكد، داخل منظومة اللغة التشكيليّة، وجود قاموس من العناصر التعبيريّة والمفردات الفنيّة التي تخصّ التجربة الصوفية في الفن . فمنظومة هذه اللغة بصريّة وملمسيّة وإدراكيّة بوجه عام. وهي تنتمي الى جنس ماهو مرئي من خطوط وأشكال وألوان وسطوح وفجوات ونتوءات...

ومن ثمّة، وعلى عكس اللغة اللّسانيّة التي تتوفر فيها سجلّات قابلة للتصنيف والتبويب، مثل السجل العلمي والسّجل الصوفي والسجل الشعري ...فإن مفردات اللغة البصريّة منفتحة على استثمارات أسلوبيّة ورؤيويّة متداخلة ومتمايزة . وذلك بحسب الكيانات الرمزيّة التي تتداول عليها الأنماط الأسلوبية والتعبيرية المختلفة وبحسب الفلسفات والخطابات التي تحاك حولها ومن خلالها . فشكل المربّع، على سبيل المثال هو رمز الكمال لدى الرسام الرّوسي كازمير مالفيتش ويحتل من الدلالات الروحانية ما يعلو به إلى مراتب الماهيات والجواهر. بينما لا يمثل شكل المربّع لدى الألماني جوزيف البرز سوى حجّة هندسيّة لصياغة علاقات لونيّة حركيّة داخل منظومة بصريّة. بل لا يمثل شكل المربّع عند فنانين أُخر، سوى مفردة في نسيج تزويقي لا يتجاوز وظيفة إعمار الفضاء وتحقيق متعة البصر الخاطف..

مالفيتش: التفوقيّة رقم 50

فعلى العكس من طبيعة المدوّنات المنطوقة في ثقافات لغويّة متعدّدة، لا يمكن أن نفرد من داخل الملوّنة التشكيليّة للفن الحديث قاموسا خاصّا بالتجارب الفنيّة ذات العمق الصوفي. وبقدر الشفافيّة الرّوحيّة لهذه التجارب، بقدر ثخونة خطاباتها النصيّة وكثافة إحالاتها الرّمزيّة. و بقدر ما يقلّص المرئي نفسه، بقدر ما يترك المجال واسعا أمام اللاّمرئي الذي نتذوقه من خلال استرجاع لحظة السرّ والمكاشفة ومعايشتها على متن التأويل الذي يتخذ من المراس النصّي متنا له...إلى أن تسجّل لحظة التذوق نقلة متدرّجة من الجمالي الى المعرفي والعرفاني ونصبح بإزاء مادّة إبداعيّة ميتا- تشكيليّة ليست من جنس اللغة البصريّة والمدرك الفيزيائي . على هذا النحو يصبح الضوء (وهو قوام اللون) نورا، هو بمثابة وهج باطني أو سماويّ فيّاض ... ويصبح الخط المستقيم (وهو من جنس تكوين المساحة والفضاء) دلالة على استقامة الرّوح ونزوعها العلوي وعلى معنى الاستقامة والصدق في الأخلاقيات الروحانيّة والهندسيّة .

ومن ثمّة، فبعد أن كان مراد الفنان من فنّه البحث عن شكل آخر للجمال يصبح مراده إطفاءً ظمأ أصيل الى اليقين المطلق وسرّ الكُمون وإلى متابعة تناغم الوجود. وذلك من خلال نزهة

كاندنسكي : دوائر على أسود



روحانيّة داخليّة. وبقدر ازدهار هذه " النزهة "، بقدر انقطاعها عن لغة الحسّ المباشر والهيئات البصريّة التي يتمظهر من خلالها العالم والأشياء.

وقد يصل هذا الانقطاع إلى لحظته القصوى في مسار النزهة الصّوفيّة إلى حدود العدميّة، فتتقلّص جماليّة **الأشكال** لتترك المكان شاسعا أمام جماليّة **الإشكال**.. ويسود اللوحة بياض مطلق أو سواد مطلق، بحيث يصل الزهد اللوني والاقتصاد الشكلي بالفنان الى الغاء مادّة العناصر المرئية والرّجوع بالفضاء الفنّي الى حالته الأولى، أي درجة الصّفر في مسار التشكّل (البياض - السواد). وهو رجوع دائري من عالم المرئي والتجسّد العرضي والنقصان، إلى القرار المكين للرؤية وملاذها النهائي: سفر الى معارج الكمال. وهي الدرجة المطلقة في التجريد.

نعم، لقد ارتبطت الدلالات الصّوفيّة لبعض انتاجات الفن العربي الاسلامي بمسار تجريدي، يجرّد من خلاله الفنان أشكاله الطبيعيّة (وخاصّة النباتية والفلكيّة) من ملمحها المباشر وتفاصيلها الخارجيّة ليتخلّص الي بنيتها الهندسيّة. تلك البنية المتناسقة في ايقاعيّتها والمتآلفة في تماسكها الفضائي، وهي التي وقع تصوّرها بالاستناد الى مبدإ التوحيد. وهنا يجوز لنا الرّبط بين النسق الصّوفي وبين نسق الممارسة الدينيّة في بعض أوجه الثقافة الاسلامية (التصوّف الديني وتأويل الغزالي للمربّعات السّحريّة ...)

موندريان: تكوين بيضوي

هكذا نتجت جماليّة الغموض والإشكال في الفن العربي الاسلامي عن الخلفية الماورائية التي تسندها. فلا نهائية فضاء التشكيل الفنّي في فن الرّقش (الأرابسك) يوحي بلا نهائية الكون ...وكأنّ كل مفردة مكوّنة للفضاء هي بمثابة تسبيحة باسم الواحد الأحد، الذات المطلقة التي تتجلّى جماليا في لا نهائيّة الكون.

وفي الوقت الذي يبحث فيه الفنان الصانع عن استقلالية جماليّة (Autonomie esthétique) للشكل الفنّي من خلال الأسلبة (أو تفعيل مظهر الشكل الطبيعي وإخضاعه إلى نمط أسلوبي معيّن (Stylisation) ياتي التذوّق ليعيد أصل الشكل الى أصالة المشكلة المعرفيّة والعرفانيّة والفلسفيّة ويضحّي بمتعة البصر لصالح متعة الرياضة العقليّة والتأويل. فيتورّط الشكل في تبعيّة تجاه نسق آخر ليس من جنسه الحسّي ويتقلّص حضوره أمام تضخّم الخطاب (المعرفي والعرفاني والديني والفلسفي ...)

فهل ستكون هذه المفارقة نموذجا لأزمة تذوّقيّة مثمرة



موندريان: تكوين رقم 3



كان دنسكي : العوالم الصغيرة III

ستستمر لاحقا في تاريخ الفن الغربي، بحيث لا يقدر المرئي على كشف اللاّمرئي دون الاستنجاد بنوع من النص، التأويل، التعليق، الشرح، المفتاح، (legende) كما في الثقافة القروسطية ؟ كيف سيكون مقام الشكل الفني في ثقافة التجريد الحديث ؟ إلى أي مدى يمكن تشريع القيمة الجماليّة للإبداع التشكيلي الصّوفي بمعزل عن البيان، التّصاريح، الشهادات، الرسائل والمذكرات الكتابات النظريّة التي يصوغها الفنانون عندما يتحولون إلى منظّرين و" فلاسفة ". وهو أمر دأب عليه صنّاع الفن الحديث والمعاصر ومنظّروه من قبيل بول كلي وجورج ماثيو ؟

والى أي مدى يمكن للامرئي أن يشرق جماليّا وفينومينولوجيا ويكتسب ماهيّة تشكيليّة فنيّة دون اللّجوء الى إخراجه من سجلاّت اللغة الفكريّة والنظريّة ؟

كيف يمكن لثقافة التّجريد في الفن الحديث أن تمنح للعالم " الداخلي " معادلات التّحقّق الحسّي في العالم " الخارجي " ؟

سنحاول تقصّي الأمر بالاعتماد على ثلاثة نماذج مركزيّة في الفن الحديث، ذات منزع روحانيّ وقد لمعت منذ مطلع القرن العشرين. وهي حركة الفارس الأزرق Der Blaue Reiter (1911 بميونيخ) والتّفوّقيّة Suprématisme (1915 بسانت بتارزبورغ)، ثم ثالثا، حركة التّشكيل الجديد - Néo Plasticisme (1912 بأمستردام) التي تواصلت مع جماعة مجلة دوستيل De Stijl 1917.

والحقيقة إن رواد هذه النزعات الروحانيّة في الفن الحديث هم من أبرز صنّاع الحداثة الجماليّة في القرن العشرين على الأقل فيما يخصّ ثقافة التجريد ... فقد نسبت لكاند نسكي أوّل لوحة تجريديّة في الفن الحديث، وكان قد أنجزها سنة 1910. فيما اعتبر موندريان أب العمارة الحديثة .

إن ضغوطات الواقع الخارجي، تلك التي طبعت مطلع القرن العشرين إبّان إرهاصات الحرب العالميّة الأولى قد دفعت بالفن والفكر إلى اتخاذ عديد مواقف الرفض والتمرّد (الدادائيّة في الفن والوجوديّة في الفلسفة...) ولكن بعض هذه المواقف قد شكّلت ردود فعلها إنطلاقا من خيبة أمل في الواقع الخارجي ومحاولة اللجوء إلى روحانيّة الذات والسكن بداخلها . وكان شكل من أشكال مقاومة التمظهر المباشر للعالم. ومن ثمّة كانت ولادة لحظات صوفيّة كبرى أسست لتحديث تاريخ الفن . وبالتوازي كان مجيء التكعيبيّة منذ بوادر المعلّم الفرنسي بول سيزان، مؤكدا لتعطش الغرب الى تجديد مصادر استلهامه. وقد



مالفيتش : تكوين تفوّقي

أدى ذلك الى إحداث منعرج للفن الحديث فتح المجال أمام الاختزال الهندسي في تناول المشهد(الأقنعة الافريقية الآتية من عالم الطقوس الساخنة) . أما إفلاس الغرب على مستوى مصادر الاستلهام، فقد شجّع صنّاع الفن الحديث على البحث عن مرجعيات إنسانيّة جديدة، فوجدوا في ثقافات الشرق أيضا، حلاً لأزمة الوعي وأزمة الثقافة المعرفية ، القائمة على التجربة الخبريّة والمحسوسة Empirisme . وكان لوجود واحد مثل فازيلي كاندنسكي بأروبا، هذا الرّوسيّ الهارب من ربقة البلشفيّة، بمثابة إثراء لنسيج النشاط الفنّي .

وسواء تعلّق الأمر بغيره من رواد جماعة الفارس الأزرق أو برواد التفوّقيّة أو بجماعة التشكيل الجديد، فإن متّجه الفعل الجمالي هو الولوج الى الذات وخوض غمار " تجربة داخليّة " ، حيث يتفاعل الشكل الفني مع الذبذبات الروحانيّة للذات وهي بصدد تمثلها لوحدة العالم وتناغم عناصر الوجود .

وقد ساعدت الرّياضة العقليّة على إنتاج رياضيات تشكيليّة (موندريان) تستبطن توازنات عالم لا مرئي " داخلي " ، على هذا النحو يقع القطع مع الإدراك المباشر لتمظهرات العالم المرئي . فهذه الرّياضة هي المجال الذي يربط بين الذات وشموليّة الكون. ومن خلالها يضع الفنان حدّا لشوش العناصر المرئية ويسعى إلى تأمين تناسقها وتناغمها في حس موسيقي تأليفيّ .

ومثل هذه الخصوصيات ستطبع أثرها في عديد تجارب الفن التشكيلي الحديث (وخاصة الفن التجريدي) ، في مختلف ربوع العالم .

خالد بن سليمان : "الختمة"

****

إن مسار التّجريد لدى كاندنسكي Kandinsky هو نتاج تجربة مكثفة تترك جانبا ذاكـرة الأشكال الطبيعيّة لتحتكم الى البعـد الداخلي للصورة في إدراك الظواهر. أما التـعامل الاعتباطي مع الألوان من جهة، والاقتصار على بعدي الطول والعرض دون العمق من جهة أخرى، فقد أدّيا الى إثارة قيـمة انفعالية. وسـاعد المناخ الموسيقي الذي كان كـاندنسكي متعلّقا به، على توهّج العـمق الروحـاني. ومن ذلك أعـمال الموسـيقـار سترافنسكي Stravinski وعروض فـرق البالاي الروسـيّـة التي نـشـطـت بباريس. إن الفـن لا يـنتـج ماهو مرئيّ، بل يجعل الشيء مـرئيـا. ومن ثمـة فليست للوحة مـرجعيّة واقعـيّة، وليسـت انعكاسا للمواضيع المدركـة.بل هي تعبير عن انفعالات واحـساسات من خلال لغة الشكل واللون وبطريقة تبعث نوعا من "الموسيقى البصريّة".

و"من. الروحانيّـة في الفن" Du Spirituel dans L'Art هي رسـالة كاندنسكي التي شـرع في كتابتها سنة 1910، بُعَيْدَ رسـمه للوحة " مائية تجريديّة " التي اعتبرت أول لوحة تجريديّة في الفن الحديث. وفي تناوله لميطافيزيقا الأشكال يؤكد كاندنسكي، في رسالته، وجود نوع من " الحتميّة الداخليّة " في الفن. وكل لوحـة ليست سوى صدى لنور داخليّ (Feu interieur). إن فن الرسم بصفة خاصة " هو القادر على إنتاج قوّة خارقـة وعجيبة " كما يقول كاندنسكي أما المعنى فهو لا يكمن في شكل الموضوع المرئي، بل " في الصّدى الداخلي لهذا الشكل ".

مثل هذا التّوجّـه، قد طبع أعمال جمـاعة الفارس الأزرق .وهي حركـة نشطت بميونيخ منذ 1911، الى جانب جـماعة فناني دراسد ببـرلين. كما أنهـا نتاج الاتحـاد الجديد لفناني ميونيخ الذي وقع بعثه سنة 1909. وفضلا عن كاندنسكي وزميله الروسي ألكساي فـون جافلنسكي، ضمّت هذه المجموعة كلا من فرانز مارك وأوقيست ماك وبول كلي..

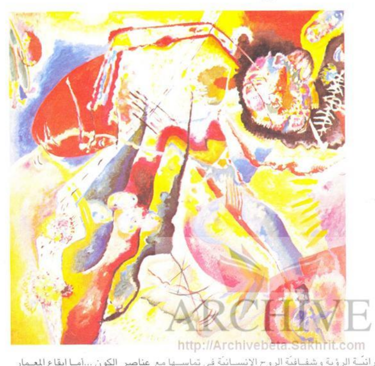
إن العالم الخارجـي في أعمال هؤلاء الرسـامين، ينصـهـر في الذبذبة الدّاخليّـة للرّوح والـشكل الموسيقي الرّقيق الذي يتجلّى من خـلال الخط واللون ...

ولقـد بحث فرانز مارك عـن ملامح كيان حـيّ داخـل الكائن الحيواني محاولا إدراج ذلك ضمن "بنـاء صوفيّ- داخليّ". وفي نموذج الفرس الذي منحه لونا أزرقـا، تجاوز قوانين الطبـيعة نحو قـوانين أخرى خفـيّة "أكـثر قدرة وقـوّة وتكمن وراء جماليّة الظهور المباشر".

ويرى النـاقـد الهولندي غو تلـياب لاينز G. leinz أن أعلى درجات البحث الذي خـاضه أوقيست ماك A. Macke باتجاه الألوان المتلئة وتناسقها، تكمن في زيارته إلى تونـس سنة 1914 حـيث وقع الدفع بحـدود تجاربه الى آفـاق جديدة في فن الرسم، على نحو مـاهو عليه الأمر بالنسـبة لزميـليه بول كلي P. Kleeوليس مولياي L.Moillier من سويسرا.

فلم تكن اللوحات المائيـة والزيتيّة التي رسمـها في تونس أنجح أعماله الفـنيّة فحسب، بل كانت "من ضـمن أهمّ النتائج المثمرة التي حققتها حركة الفارس الأزرق" (1).

لقد وجد هؤلاء في زرقة السماء وتوهّج الأضواء الطبيعيّة



كاندنسكي : رسم ببقعة حمراء.

في مدينة الحمامات ... ما به أكّدوا نورانيّة الرؤية وشفافيّة الروح الانسانيّة في تماسها مع عناصر الكون ...أما إيقاع المعمار القيرواني ونسيج الحروف والعلامات ..فقد كانت بمثابة مقوّمات استلهاميّة أخصبت في أعمال ماك وكلي روح الشرق وروحانيّته الفياضة.

أما جافلنسكي فقد اتّبع منحى آخر. فمنذ هجرته الي سويسرا سنة 1914 وخلال إقامته بزريخ فيما بعد، تفرّغ للصورة الدينيّة وقام برسم جملة من الأعمال التي أطلق عليها " وجوه صوفيّة " و" تأملات " حيث يصبح الوجه "مرآة للروح".

لم تفرز حركة الفارس الأزرق أسلوبا موحّدا في مراس اللغة التشكيليّة. فقد تعدّدت التناولات التشكيليّة بتعدد الأساليب. وذلك انطلاقا من "الارتجالات " الخطيّة واللّونيّة الأولى لدى كندنسكي سنة 1910 وبعدها، مرورا بسيولة الشكل الطبيعي والحيواني لدي مارك والتنويعات المعمارية لدى ماك والحروفيّة لدى كلي... فكل لوحة تتحدّد قيمتها الرّوحانية من خلال دلالتها الرمزية ومجمل الأفكار المستفادة من حيويّة التجربة الجمالية ... وذلك على العكس من حركتي التفوّقيّة والتشكيل الجديدحيث وقع الاعتكاف داخل المجال الهندسي البسيط للغة التشكيليّة. وإذا كانت إحدى اللوحات الأولى في التجربة التفوّقيّة لا تنبني إلا على " مربع أسود على أرضيّة بيضاء" (وهي لوحة لكازمير مالفيتش K. Malevitch أنجزها سنة 1913 ، إلا أنها كانت حبلى بالتصوّرات والشحنات .." لم يكن هذا الذي عرضته مربّعا فارغا وإنّما كان إحساسا باللاموضوعيّة .." كما قال مالفيتش. بل ولأول مرّة في تاريخ الفن، يصبح المربّع في شكله البسيط، بمثابة لوحة فنيّة أوإحساس محض، كما كتب الناقد ميشال سوفور M. Seuphor في "الفن التجريدي" (2).

وقد امتدت ظاهرة استعمال المربّع عند مالفيتش إلى لوحة "مربّع أبيض على أرضيّة بيضاء" التي زادت في تأكيد الشعور العدمي وتعميقه ...

على هذا النحو عرفت التفوقيّة (Suprématisme) بانتزاعها للموضوع من الصورة الفنيّة، من أجل تحرير هذه الصورة من

لواحقها الواقعيّة المباشرة . وهكذا يضمحلّ الموضوع وتصبح الصورة في مستوى الصفر، أي الشكل المجرّد من المادة الذي يلوذ الى الاستقرار في معنى روحاني يشكّل هويّته الجديدة .

إن الخواء البصري أو الاقتصاد الفني لدى مالفيتش يلتقي بالمقابل، مع ثراء المضمون الروحي والصّوفي الذي ساعد على تعزيزه التجريدُ الهندسي ..كأن " الشكل لا يمثل سوى همزة وصل بين الرّباني السماوي وبين الانسان " كما قال المنظّر مارسال بريون (3). M. Brion

أجل ، إن اللغة التشكيليّة بسيطة وفقيرة لدى مالفيتش .ولكن المضمون الفلسفي والصّوفي الذي تحمّلته على عاتقها من الضّخامة الفائقة، حتى تكون اللّوحة، كما في كتابات مالفيتش "تدوينا لشعور أفرزته موجة صوفيّة وروحيّة آتية من أعماق الكون ...نوع من صوفيّة الفراغ، ولكنه فراغ مبدع وهو من جنس الغزارة والكمال والثراء. إنه الشيء الوحيد الذي يستطيع أن يفعم القلب ويعمل على اعماره من أجل إشباع ضمأ الرّوح ". ليست لأشكال مالفيتش أية مرجعيّة طبيعيّة. بل إن الشكل الهندسي البسيط كان بمثابة رد فعل عنيف تجاه التيارات الفنية المعاصرة له، تلك التي قامت على استفادة من تجليات العالم المرئي في مشهد الطبيعة (الانطباعية ...) فهل ستسترجع الطبيعة مكانتها الملهمة في تجريدات حركة التشكيل الجديد؟ Néo-Plasticisme

ان الطبيعة ،لدى الهولندي بيات موندريان (Piet Mondran) هي الموضوع الأولي الذي تشتغل عليه عملية التجريد المتدرج. فقد جرّد موضوع الشجرة من زوائده الشكلية وشذب أغصانها، حتى يتوصل الى شبكة من الخطوط المتفرعة على المستوى الأفقي مثلما على المستوى العمودي، مكتفيا ببعدي الطول والعرض. وأصبح مجال اللعبة التشكيلية يراوح بين هندسة الخطوط المستقيمة وكيمياء الألوان الأوّلية. لم يكن لماندريان هاجس آخر سوى تحليل بنية الأشكال الطبيعية واكتشاف قواعدها الهندسية وقوانينها البنائية الداخلية. فقد توصل سنة 1907 الى صياغة أسلوب قائم على رياضيات تشكيلية هي بمثابة "ترتيب لبعض تناسبات الخطوط والمساحات بطريقة جذابة وقادرة على خلق التناسق والوحدة الذين يوجهان إدراكاتنا الحسية... حتى لا نحتاج، في ذلك، الى أي شيء من عناصر الطبيعة كما كتب الناقد غراهام كوليير.

لكن ذات الفنان في عمقها التأملي ليست معزولة عن مسار التجريد في هذا النموذج. فإن كان العالم الخارجي منطلق الشكل ، فإن السياحة التأملية في أعماق الذات الناظرة هي الهدف منه. ويفسر الناقد ميشيل سوفور هذا المسار بانتقال مركز الفعل الجمالي من العالم الخارجي الى العالم الداخلي، "في بداية الأمر، تُبصَر الطبيعة وتُحَبّ لأجل ذاتها. ثم يقع تشربها وتمثلها من خلال رؤية الذات الأكثر قدرة ورشدا. ثم وبعد تشبع نهائي، يقع نسيان الطبيعة وإلغاؤها من مجال الرؤية، وتصبح رؤية الذات حية لأجل ذاتها الخاصة، ومن ثمة تشتغل لصالح مشروعها الخاص" (4) وهو المعنى الروحاني لعملية التجريد برمتها حسب المنظّر مارسال بريون: "التجريد نزعة لا تعكس حقائق العالم الخارجي بل تعكس عالما داخليا" (5) .

ويحتاج موندريان الى قوة داخلية تعوّض قصور الرؤية بثراء الباطن. فكان للحدس دور مهّم في تكوينيّة الصورة وإخراجها على القماشة. وهو ما يضاعف إمكانية اشتغال القوى الاستبطانية وإلماعات الرؤيا الداخلية وامكانية توجيهها للرؤية البصرية والفيزيائية. وعندما يشرق الحدس، يصبح مرتبطا بالتفكير الخالص، من حيث يشكل الإثنان نوعا من الذكاء أو قوة تتحدد من خلال إشتغالها داخل عملية التفكير." وذلك هو خلاصة مساهمتي الابداعية في الفن والحياة" كما يقول موندريان.

ويؤكد الحدس مدى استفادة موندريان من صديقه شونماخر، أحد اللاهوتيين المتمرسين بالرياضيات الذين يروا أنه بفعل التركيز النفساني نستطيع التوصل الى تصور رياضي حول طريقة اشتغال الكون، ولا يمكن الإغفال عن مدى تشبع موندريان بالنظرية التيوزوفية في ثقافته، من حيث رؤية الوجود بصفة شمولية ونافذة، دون الإهتمام بالظواهر العرضية ومنظر الاشياء في شكلها الخارجي.

ان المرجعيات الصوفية والكلفينية الدينية والإنسانية والفلسفية قد ضخمت في العمل الفني بعده المعرفي والقيمي، وهو حال الجماليات التأملية.يقول صديقه الفنان فان دزبورغ (Van Desbourg) الذي أسس معه مجلة دوستيل De Stijl "عندما يكون الجمال هو مقياس النظر يصبح الخط المنحني والمتموّج في المقام الأوّل، أما عندما يكون الصدق هو المقياس، يتمدد الخط تدريجيا ليصبح في نهاية الأمر مستقيما و مكتملا" (6) .

ان استقامة الخطوط هي طريقة في الحياة وفي النظر الى الوجود . وهو ما أفرز تصورا ايطيقيا طبع خطاب جماعة

دوستيل وأدى الى إمكانية التداخل ما بين الجمالي والأخلاقي، مثلما بين الجمالي والمعرفي الصوفي..ومثل هذا الأفق هو امتداد ثقافي لتقليد هولندي راسخ تشبع به موندريان. ألم تكن الهندسة قوام النسق الأخلاقي في فلسفة سبينوزا في القرن السابع عشر، هذا الفيلسوف الذي نظّر لوحدة الوجود (Panthèisme) وتجلّي الذات الإلهية الطابعة من خلال موجودات الطبيعة (Natura) ؟ألم يسجل النقاد توافقا ما بين أدبيات السلوك الأخلاقي وبين الطابع المعماري الهولندي؟ فما أسماه موندريان بـ "العلاقات المتكافئة"، للخطوط يعكس مبدأ العدل. كما أن استقامة الخطوط في الهندسة المعمارية تحيلنا الى الشحنة الأخلاقية لمعنى الاستقامة (Droiture)...

وهكذا، فلقد تقلص الشكل الفني وتضخمت، بالمقابل، فكرته. ان التركيز على شبكة من الخطوط المستقيمة والمربعات والألوان البسيطة (أصفر- أزرق - أحمر) يتوافق مع حاجة الفكر الى اقصاء التراكمات الجزئية التابعة - للشكل، وإزالة الزخارف والبهارج.

انها رؤية متزهدة تؤكد شوقا عقلانيا الى نظام منطقي قويم ينتهي الى صوفية وروحانية ويعكس مظهرا شموليا للحقيقة (7).

ومثل هذا الزهد في التعامل مع عناصر اللعب الفني يمكن أن نجده لدى التكعيبيّين الذين وجدوا في "المكعّب" شكلا أصوليا ولكن موندريان قد خطا خطوة أبعد من ذلك . فقد اكتفى بجوهر المكعب وهو الزاوية القائمة التي تنتج عن التقاء الأفقي مع العمودي.

وهكذا يلتقي هذا النموذج مع كاندنسكي وما لفيتش من جهة أنه يؤكد مرة أخرى تعطش الفنان الى اليقين الكلي. وهو ما أدى الى تطويع اللغة التشكيلية وتشذيبها حتى تتوافق مع هندسة روحانية، تصهر مشهد الخارج في نزهة الداخل وتؤمّن وحدة الوجود.

انه عطش الذائقة الجمالية الى مستند روحي وعطش الفنان الى اليقين اللامرئي. وهو ما أدى الى تغيير دينامية اشتغال الذائقة الفنية. فنحن هنا بإزاء أشكال تذهننا اكثر مما نراها. كما تؤكد متعة البصيرة سيادتها على حساب متعة البصر، ومن ثمة أصبحنا في حاجة الى متون رمزية وفلسفية لتبين القيمة الإبداعية في الاثر الفني. بل وكأنّ قيمة الشكل الفني على المستوى الجمالي، تتحدد بمدى قدرة هذا الشكل الفني على إنتاج خطاب تأمّلي. أو كأنّ من قيمة المراس الفني أنه يحيلنا الى مراس من جنس آخر.

****

نعم، إن مثل هذه الاتجاهات الروحية الكبرى التي برزت في النصف الأوّل من القرن الشعرين لهي محاور مركزية في تأسيس مشهد الفن المعاصر في العالم، وهو ما يؤكد حاجة الثقافة الفنية الى قيم روحية تسندها وهي تصل بالإنسان الى ختام الألفية الثانية واستشراف آفاق جديدة لمستقبل تاريخ الممارسة الفنية.

وبعد أن كان الفن في تاريخه الغربي منذ اليونان على الأقل، صناعة وتقنية ومراسا أكاديميا للشكل المرئي- الطبيعي ولعلاقة الأجسام بالفضاء... أصبح الفن اختراقا روحانيا للامرئي... أما قواعد الحساب والإنتظام والتوازن والتناسق، تلك التي تغنى بها الأكاديميون النهضويون والجماليون القدامى، فبعد أن كانت طريقا لإحكام الدخول الى عالم الطبيعة أصبحت طريقا روحانيا للخروج من هذا العالم باتجاه عالم لامرئي ولا محسوس.

****

ومثل هذه الإتجاهات يمكن أن نجد لها صدى في ربوعنا، داخل مسارات عديد التجارب العربية. فقد عاد الفنان العراقي شاكر حسن آل سعيد بتراث الحرف العربي والعلامة الى البرنامج الرمزي والسحري الشرقي- السومري وخصوصا بعد تطور نظريته في "البعد الواحد" الى نظرية أخرى في "التجذر المكاني".

وعاد الفنان المغربي فريد بالكاهية بدلالات الجسد الى أصولها الصوفية... وذلك من داخل توظيف حديث للعلامات والوشم البربري والحروف، توظيفا يؤكد مدى تناول هذا الفنان لحبوب الحداثة الرمزية في التعامل مع الخطوط على نحوما بدا مع بول كلي.

أما في تونس، فيكفي أن نذكر تجارب الفنانين نجا المهداوي الذي تعامل مع الحروف بوصفها "إشارات" متناغمة في حس موسيقي، الى جانب التعامل مع رمزية الدائرة والمركز والمربع على وجه الخصوص... ونجيب بالخوجة الذي بحث عن متاهة الروح في متاهات المدينة وعناصرها المعمارية التي أضحت حروفا (وكأن العالم "حروف مرقومة على رق الوجود والكتابة دائمة فيه أبدا" كما قال بن عربي. فيما استفاد الأستاذ عبد الملك العلاني هو الأخر، من الملوّنة الحروفيّة وأدمجها داخل أعماق "**صوفياليّة**" وهي لفظة متداولة في المغرب وتنضاف

الى مقـولات "البعد الخـامس " و"اللاّوعي " في تأويل رمزيّة الماء والسماء والصّفاء. أما خالد بن سـليمان فقد أكد في لوحاته ومسـلاته الخزفية ذلك النـزوع العلوي الذي يربط عالم الأرض بعـالم السمـاء، خصـوصا مع رمـزية السهم الأفـقي... وللنور والظلام دلالات مغرقة في التـراث الروحاني الشرقي. وفي هذا المجال نـذكر أعـمال الفنان فـتحي بن زاكـور التي أنجزها قـبل انضمامـه الأخير الى جمـاعة مدرسة تونس. فـفي هذه الأعمال اشتغل على رمزية **النور الملائكي** ومنحها استـثمارات تشكيلية ثرية بالحركة. وعلى العكس من ذلك، لاذ الفنان محمد اليعقوبي الى روحـانيـة الأسـود والظلام الأصلـي. وهو نوع من الزهد والاقتصاد في المؤثرات الجماليـة. وقد تأكد ذلك في أعماله بعد الالتـقـاء بزمـيله الفـنان جـمـال الصـغـيـر وتأسـيس رواق "**اسطرلاب**" الذي تعـبق فيـه رائحة الأبيض والأسـود. وكمـا كـتب كاندنسـكي في كتـابه "**نقطة وخط على مـسطح**" : "إن الانسان الحـديث يبحث عن الهـدوء في العالم الداخـلي بعد أن أنهكه العـالم الخـارجي... ومن ثمة نفـسـر ذلك الميل الكلي الى الأبيض والأسـود".

وقد يـسمح المجـال في عدد قادم لـتقديم قـراءات مفـصلة بشأن هذه التجارب التونسية الستّة.



هوامش :

(1) LEINZ (Gottlieb), *LA PEINTURE MODERNE*. Ed. Bookking Internationl, Paris 1994, p 36.
(2) SEUPHOR (Michel), *L'ART ABSTRAIT (ses origines, ses premiers maîtres)*. Ed. Maéght 1950
(3) BRION (Marcel), *L'ŒIL, L'ESPRIT ET LA MAIN DU PEINTRE*. Ed. Plon. p 315.
(4) SEUPHOR (Michel), *TOUT L'ŒUVRE PEINT DE MONDRIAN*. p 102.
(5) BRION (Marcel), *L'ABSTRACTION*. Ed. Aimery Somogy-GRÜND, Paris. 1956
(6) SEUPHOR (Michel), *TOUT L'ŒUVRE PEINT DE MONDRIAN*. p 100.
(7) "Tout art est simplification, c'est à dire réduction des détails à l'essentiel" Mondrian. Ibid p 102.

جدول اللوحات

(1) -من حروفيات نجا المهداوي. نشرت في "**مراتب العشق**" دار سنباكت للنشرتونس 1998 ص 3 .
(2) - مالفيش : التفوّقية رقم 50، 1997 زيت على قماش 97×66 صم. امستردام - متحف ستاداليك.
(3) - كاندنسكي : دوائر على أسود، 1921 زيت عليى قماش (136,5 ×120صم) متحف سلمون ر.غ. نيويورك.
(4) - موندريان : تكوين رقم 3 (أشجار) 1912 .
(5) - موندريان : تكوين بيضوي، لوحة III (1914)
(6)- كاندنسكي : العوالم الصغيرة III ، 1922 طبع ملون (27,8 × 23 صم). متحف سنسناتي للفن.
(7) - مالفتيش : تكوين تفوّقي 1914-1916
(8) - خالد بن سليمان : لوحة الختمة، اكريليك على خشب (مجموعة خاصة)
(9) - موندريان : تكوين بالأحمر والأصفر والأزرق- 1930 .
(10) - كاندنسكي : رسم ببقعة حمراء، 1914، زيت على قماش ، (130 × 130 صم) متحف الفن الحديث- المركز الوطني للفن والثقافة جورج بومبيدو ، باريس.
(11) - محمد اليعقوبي : نور السواد (ثلاثية) ، 1997، [(70 صم × 50 صم) × 3]. زيت على ورق، مجموعة خاصة.

أبو مدين وانتشار التصوف بشمال افريقيا

حسين المزوغي*

كانت الحركة العلمية والثقافية بشمال افريقيا تسير، بعد الفتح الإسلامي، على النهج المشرقي، دون مراعاة خصائص المنطقة التاريخية والحضارية. واستمر الحال على ما هو عليه، الى قيام الدولتين الموحدية والحفصية وتوافد العديد من الأندلسيين على افريقية والاستقرار بها. فمن ذلك الوقت بدأت تتشكل إرهاصات نمط مغاربي أندلسيّ في عدة علوم وفنون، ينحو الى بلورة فكر متميز عن المثال المشرقي، ويعتبر التصوف الإسلامي من العلوم التي خضعت للمسار نفسه، فقد ظهر منذ القرن الثاني للهجرة، بهذه الربوع، بصورته المشرقية وتركزت أعماله على أخلاق الزهد والورع والبكاء. وكان رواده. على غرار البهلول بن راشد، رحمه الله، يستهويهم النموذج المشرقي، فيتأثرون به ويعملون على نشره ودعوة الناس إليه دون تغيير أو إضافة، ثم ما لبثت هذه الظاهرة تتقلص تدريجيا لتنحت لنفسها شكلا خاصا في إطار الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية المتنزلة بشمال افريقيا بداية من أواخر القرن الخامس هـ (11م) فبحثت حركة التصوف الإسلامي، عندئذ عن معالم أخرى وسلكت منهجا مختلفاء عرف بالطابع المغربي والأندلسي ويرجع الفضل في ذلك إلى جهود العديد من الفقهاء والعلماء والأقطاب الذين اجتهدوا في سبيل بناء الفكر المغاربي في توجهاته الجديدة المستجيبة لخصائص البلاد وطبائع العباد ونجد، من بين الأعلام المؤسسين في مجال التصوف الشيخ القطب أبا مدين شعيب (1)، باعتبار أنه سعى الى بلورة صيغ ملائمة لنشر التصوف، فأثر وشد الانتباه وأقبل الناس يدخلون في نشاطه أفواجا، خاصة أن منهجه بعد أن تمرس بالعمل الميداني وارتوى من مناهل الفكر الروحاني مشرقا ومغربا، توخى التبسيط واهتم بمشاغل الناس وقضايا عصرهم وعمل أبو مدين على تخريج المريدين الأكفاء في هذا الاتجاه ليقوموا من بعد بتأطير الحياة العلمية والدينية بوجه طرقي معتدل يستند الى أصول الدين الإسلامي في تصريف الشؤون العامة والخاصة. وعلى هذا الأساس كان تصوف أبي مدين تصوفا ايجابيا كبير الفعالية يروم التأليف بين قضايا المعاش والمعاد. فيم تمثلت جهود أبي مدين شعيب؟ وكيف توصل الى نشر التصوف بشمال افريقيا؟ ذلك ما سنحاول التعرض له باختزال شديد في هذه المداخلة، لكن اسمحوا لي، في البداية، بتقديم نبذة مختصرة عن حياة هذا القطب.

ترجمة مختصرة لحياة أبي مدين شعيب:

هناك العديد من المراجع التي تناولت حياة أبي مدين شعيب، اكتفيت بالرجوع الى ما توفر منها بدار الكتب الوطنية، على غرار كتاب عنوان الدراية للغبريني، والحقيقة التاريخية للنيال، وتاريخ افريقية لبرنشفيك، وسبك المقال لابن الطواح وبالخصوص مخطوط أبي العباس أحمد القسنطيني (ت 877 هـ / 1473 م) المسمى "أنس الفقير وعزّ الحقير في مناقب الشيخ أبي مدين الغوث" ومخطوط آخر يضم أقوالا لأبي مدين نفسه وعنوانه "حكم القطب الرباني العارف بالله تعالى أبو مدين التلمساني" وقد نسخه محمود بن الحسن بن علي المحلي الشافعي في سنة 993 هجري (1585م) والملاحظ أن المراجع سالفة الذكر، تعرّف هذا القطب بأنه شعيب بن الحسين (أو الحسن (2)) الأندلسي البجائي، عاش يتيما في جهة اشبيلية مع أخوته (3) فكانوا يثقلون عليه برعي مواشيهم، وهو لا يميل الى ذلك ويتوق الى فعل شيء آخر. وحاول الرحيل عنهم فمنعوه وسخروه لخدمتهم لكنه توصل بعد جهد الى تحقيق رغبته وانتقل الى المغرب، وتجولّ في بعض الحرف غير أنه لم يستقر عليها.

---

* باحث ومحقق.

وانتهى به المطاف الى مدينة فاس وجلس الى فقهائها يطلب العلم وتلقى نصيبا من القرآن الكريم لم يتجاوز سورة الملك (4). لكن أبا مدين يذكر بأن هذه السورة كانت بمثابة الفتح لطاقاته الروحية "فمن ذلك أنه سئل هل قرأت قط؟ فقال: نعم قرأت الى سورة الملك فوجدتها سورة منتهاي. فوقفت عندها. ولو تجلى لي بقدر أنمله لا حترقت. (...) ولولا أنّ في العقول نقصا لأخبرتكم بما حصل من هذه السدرة التي هي منتهاي" (5). وتلقى الى جانب ذلك، العلوم الشرعية من أعلام عصره مثل الدقاق والهزميري وابن حرزهم. وقد تأثر بعدد منهم وشاد بفضلهم، إذ يذكر ذلك مبينا سعيه الى العلم، فيقول: ثم سألت عن مجالس العلماء فسرت اليها مجلسا بعد مجلس، وأنا لا يثبت في قلبي شيء مما أسمعه من المدرسين الى أن جلست الى شيخ كلما تكلم بكلام ثبت في قلبي وحفظته، فقلت من هذا الشيخ، فقيل لي: الفقيه أبو الحسن بن حرزهم" (6) ويقول أيضا: "طالعت أخبار الصالحين من زمان أويس (القرني) الى زماننا فما رأيت أعجب من أبي يعزى" (7) (الهزميري). ولم يكتف أبو مدين بما تحصل عليه من الثقافة بفاس، فسافر الى المشرق "حيث تلقى تعاليم كبار شيوخ التصوف أمثال الجنيد والقشيري والغزالي، وربما التقى أيضا في مكة بالصوفي الشهير عبد القادر الجيلاني المتوفى 594 هـ / 1197-1198 م" (8). ويورد صاحب كتاب الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي أن أبامدين "خرج الى الحج، وفي عرفة، اجتمع بالشيخ عبد القادر الكيلاني في سنة 560 هـ / 1164 م وأخذ الحديث في الحرم الشريف. وألبسه الشيخ عبد القادر الخرقة" (9) يعني إجازة الولاية الصوفية ودرجة القطب. ويبدو أن أبامدين شعيب تفاعل مع آثار أعلام التصوف بالمشرق خاصة بعض مصنفات الامام الغزالي، فنجده يؤكد ذلك بقوله: طالعت كتب التذكير فما وجدت كالإحياء للغزالي" (10) رحمه الله. ثم عاد الشيخ أبو مدين، بعد ذلك الى افريقية، وأثر الاستقرار في بجاية، فذاع صيته بشمال افريقيا لتقواه وورعه وعلمه المتبحر، وقد سخّر حياته لتعليم الناس ونشر مبادئ التصوف المعتدل، متوخيا أسلوبا اصطبغ بالتبسيط والتيسير، الى جانب الثقافة العزيزة وعمق المعرفة ويستدلّ الغبريني على ذلك في كتابه عنوان الدراية فيذكر أن كثيرا من كبار أعلام عصره أمثال القاضيين أبي علي المسيلي وأبي محمد عبد الحق الاشبيلي وغيرهما، كانوا يرجعون الى أبي مدين للمدارسة ولمكاشفة، فيقفون على تضلّعه البالغ في العلوم وفيض مواهبه الربانية كما أنّ العديد من الفقهاء يعودون إليه فيما استشكل من مسائل الفقه ومعاني الحديث الشريف الخ (11) وقد بلغ الشيخ أبو مدين، من المكانة والتأثير، مبلغا خشي منه سلطان مراكش يعقوب المنصور الموحدي على نفوذه فأرسل في طلبه، فتوفي، رحمه الله خلال سفره اليه في سنة 594 هـ / 1197 م ودفن بالقرب من تلمسان وله مقام مشهور هناك.

"ولعل ما يمكن استنتاجه من حياة أبي مدين شعيب أمران:

1- انه توفق الى حدّ كبير في استيعاب مؤثرات ثقافية وتربوية مختلفة ومتعددة زمانا ومكانا، نوعا وكما، توصل بعد الاستفادة من تلك المؤثرات الى بلورة طريقة خاصة، تعتمد التبسيط والتيسير ومراعاة خصوصية البيئة والعقلية المغاربية. فكانت دروسه في متناول جميع أصناف المريدين.

2- انه طبع التصوف في زمانه وفاق معاصريه، وأثرفيهم، واعتبره المؤرخون قطبا موسسا للحركة الصوفية بافريقية عموما، وفي القرن السادس هجري على الوجه الأخصّ، نظرا الى طريقته المشار اليها، والى سعة نفوذه وكثرة مريديه واستقطابه للفقهاء والأئمة البارزين المعاصرين له (12) مما يدعونا الى الإلماع الى مضمون العمل الصوفي عند أبي مدين شعيب وأبرز سماته...

لمحة عن جهود أبي مدين في نشر التصوف:

نحج أبو مدين شعيب في ارساء نشاط صوفي متين في عدة جهات من شمال افريقيا نظرا الى فعالية جهوده التربوية في المجالين الفكري والميداني. فقد كان يجمع بين قوة الشخصية وعلو التربية وثراء الثقافة والمصداقية الدينية وسرعة استيعاب القضايا والقدرة على النظر في المسائل والتمكن من الابلاغ والاستقطاب والتحلي بالصدق والاخلاص. فجاءت طريقته لا تقف عند سمات التصوف القديم الذي كان مجرد رياضة روحية وسلوكا انعزاليا يصل بهما المريد الى "رؤية الله والفناء في ذاته" بل ان عمله تنزل بصورة تجيد المزج بين جوهر التصوف ومسائله الروحية وبين قضايا الإنسان الحياتية بشكل يرفض حشر المريد في مسائل الغيب والآخرة وقصر حياته عليهما اطلاقا. وهذا البعد عند أبي مدين طبع التصوف المغاربي في زمانه وجعله عملا انسانيا يعنى بحياة المتصوف خاصة، والناس عامة ويرمي، من ثمّ الى الاصلاح والبناء ويمكن هنا تحديدا أنّ نستشف المعالم المميزة لمنهج أبي مدين شعيب في فهم التصوف ونشره من خلال جملة من المظاهر والأغراض تتوزع على مستويين، أولهما ثقافي يمتاز بجدليته التي تربط بين الفكر والسلوك، أما ثانيهما، فهو ميداني لا يخلو من واقعية وتوجه عملي حكيم.

جدلية الفكر والسلوك:

يظهر أن أبا مدين شعيب، عندما استوعب الفكر الصوفي، لم يخرج فيه عن المنهج الاسلامي الذي تجلى من خلال سيرة النبيّ محمد، عليه الصلاة والسلام، وسنته المطهرة بحكم أن الإسلام في جوهره، يرمي الى تطهير النفس من أدران الشرك والشرّ وتوطينها على ثقافة عقائدية وأخلاقية عالية تهدف، أوّل ما

تهدف إليه، الى تقويم الإنسان ذاته وتحقيق استقامته فكرا وممارسة وظاهرا وباطنا فأبو مدين لا يرى فائدة من الفكر الصوفي ، إن لم يصرف صاحبه الى مراقبة نفسه وتقويم تصرّفاته واصلاح سلوكه. وله أقوال في هذا المجال يخاطب بها المريدين، منها ما نصه: "من لم يضبط المحسوسات لا يقدر على ضبط المدسوسات إذا رأيت السالك لا يفرق في سلوكه بين الاستقامة والإعوجاج فكفى بجهله دليلا على الاستدراج. أيها المريد: استرسالُ نفسك فيما لا يعنيها من أنواع اللهو لقلة اقامتك عليها ميزان المحاسبة. من أراد أن يكون مع نفسه مرتاحا فليحاسبها مساء صباحا" (13). ونجده كذلك في سياق حديثه عن مواصفات الوليّ القطب، يضفي عليه هذه التربية التي تصل الفكر بالسلوك وهو يقول: "فهو (يقصد الولي) عبد فتح الله بصيرته وحسن سريرته وأصلح نيته سبقت له السعادة فنظر في نفسه نظر الانصاف فهداه نظره السديد، الى مراد الربّ من العبيد (14) لاصلاح سرهم وعلانيتهم. ولا شك في أن هذه التربية حققت انعكاسا مهما على جهود أبي مدين في المجال الميداني .

العمل الميداني:

يمثل اختيار أبي مدين شعيب الاستقرار في بجاية، الواقعة بوسط ساحل شمال افريقيا، اختيارا مناسبا، لانه سهل له الاتصال بعدة نواح من هذه المنطقة، موجها عنايته الى تركيز نشاطه الصوفي بالاعتماد على عدة أدوات نذكر منها بالخصوص أداة التكوين التربوي وأداة الاعتدال والوسطية.

1) التكوين والاستقطاب:

بادر الشيخ أبو مدين، على اثر عودته من المشرق، بتعليم الناس أصول العمل الصوفي والتقوى والاستقامة، سالكا في ذلك التبسيط والتيسير، مستندا الى أصول العقيدة الراسخة والثقافة الإسلامية الشاملة والمتكاملة، متسلحا بالكلمة الطيبة والقدوة الحسنة، ساعيا الى التبصر بطبيعة المغاربة، وسبر أغوار نفوسهم، لا سيما وأنهم كانوا يتطلعون للمادة الدينية الميسرة التي تنمي فيهم معاني الثقة في الله بواسطة ولي أوشيخ، يتدرجون بفضل طريقته وبركته وعلمه في مراتب التدين الهادئ والخالص، وسرعان ما نجح أبو مدين في مهامه وتوفق في جمع مئات المريدين من بجايه ومناطق أخرى عديدة.

من ذلك أنه كان في تونس، الحاضرة يجلس اليه عدد من المتصوفة المعروفين على غرار المرحوم عبد العزيز المهدوي والمرحوم أبي يوسف الدهماني والمرحوم الطاهر المزوغي والمرحوم أبي علي النفطي، المسمى بسلطان الجريد، والمرحوم محمد الدباغ والمرحوم أبي سعيد الباجي (أحد من جلس اليه الامام أبو الحسن الشاذلي رحمه الله) والمرحوم جراح بن خميس وغيرهم كثير وكان عدد من هؤلاء ، كالمهدوي والدهماني والدباغ والنفطي، تربطهم علاقات صداقة وتزاور بأبي مدين في بجاية. وتورد بعض المصادر (15) أن أبا مدين استقطب من المغرب العديد، من أمثال أبي عمران موسى الحلاج وأبي علي حسن بن محمد الغافقي وفاطمة الأندلسية وأبي محمد عبد الله الصنهاجي المعرف بالزرهوني وعبد الله النوي وأبي عبد الله مسعود بن عريق ومحمد بن ابراهيم الأنصاري...وغير هؤلاء كثير إذ تخرجت على يديه مجموعة من المريدين يفوق عددهم الألف متصوف (16). وبلغ اشعاعه مدى واسعا شدّ اليه أبرز أعلام عصره، فمن الطبيعي حينئذ أن تظهر آثار مثل ذلك الشخص الممتاز أولا وقبل كل شيء في المدينة التي كان يمارس فيها نشاطه، فمن بين أهل بجاية لم يبق أشهر العلماء خارج نطاق تأثيره حسبما يبدو، أمثال عبد الحق بن عبد الرحمان الأشبيلي المتوفى 582هـ/ 1186 م والمعروف في عصره بكونه استاذا ومحدثا أو الحسن بن علي المسيلي الذي كان يجمع بين العلم والزهد، وكان متضلعا في علوم الظاهر والباطن، وكان يعرف باسم أبي حامد الصغير، لانه ألف كتابا يشبه كتاب الإحياء للغزالي (17). وهكذا عرفت الفترة التاريخية اللاحقة عددا كبيرا من تلامذة المتصوفة، المتخرجين على أبي مدين، ازداد عددهم وتدعم نشاطهم واشعاعهم الطرقي فيما بعد، بفضل جهود وليّ آخر كبير المستوى ألا وهو أبو الحسن الشاذلي رحمه الله الذي كانت طريقته من حيث المنهج والأسلوب امتدادا لطريقة أبي مدين شعيب في مجال تركيز العمل الصوفي ونشر أصوله.

2) الاعتدال والوسيطة:

انها خاصية امتاز بها النشاط الصوفي المغاربي، عند كثير من الأقطاب، نخص بالتذكر منهم، أبا مدين شعيب الذي سبق الجماعة في توجيه ثقافته توجيها يعرض عن ما عرف به تاريخ التصوف من تناقض بين بعدين، يبحر أولهما في الابتذال الى درجة أن "الصوفي لا يكون جديرا بهذا اللقب إلا إذا عاش في دنياه كما يقولون عيش الكلاب على المزابل" (18) بينما يغرق البعد الثاني، في النظريات المطنبة في التعقيدات والروحانيات الجافة. لقد ابتعد أبو مدين عن هذين الخطين المتقابلين وسلك الاعتدال في بناء فكر صوفي قابل للاستيعاب والرواج عند مختلف المستويات البشرية، وتتمثل مزيته الكبرى ونجاحه الباهر، في التوفيق على أحسن وجه بين مختلف المؤثرات التي تأثر بها، وجعلها في متناول المستمعين اليه. وبواسطته أصبح التصوف، المعتدل الذي تمكن الغزالي قبل ذلك بمائة سنة، من ادماجه في الشريعة الاسلامية وتخصيصه لفائدة نخبة ممتازة، أصبح ذلك التصوف بالاضافة الى ذلك متلائما مع عقلية المؤمن المغربي ، سواء كان من العامة أو الخاصة وبفضل ما اكتساه،

ذلك التصوف من صبغة وسطى ما بين التدين الهادئ والتحمس المفرط، وما بين التدين الجاهل والجدلية الصارمة سرعان ما أصبح جذابا. وهذا ما يفسر النجاح الذي احرزه بسرعة بدون بذل أيّ جهد تقريبا. وقد تمكّن أبو مدين بصورة تكاد تكون خالية من أية مقاومة، من تنظيم الحركة الصوفية المثلى في شمال افريقيا واستطاع أن يرفع من مستوى التصوف المتخلف شيئا ما والبدائي الذي أقره قدماء الشيوخ المغاربة، وذلك بإثرائه ببعض الاعتبارات النظرية، وحتى بعض العناصر الفقهية، وأضفى صبغة شعبية على النظريات الصوفية الأندلسية والشرقية، وذلك بتحويلها الى بعض الأفكار الواضحة والمعروضة بسهولة" (19) الأمر الذي يبين قيمة هذا القطب الصوفي، كما يبرز منهجيته التوفيقية التي اعتبرها المؤرخون وراء نشر التصوف في هذه المنطقة، وسيطرته على عدة مجالات حيوية في ذلك العهد وفي الفترات التالية.

وجملة القول في ختام هذه المداخلة المختزلة هي أن حركة التصوف الاسلامي في شمال افريقيا تبوأت آفاقا جديدة وعرفت اقبالا واسعا وانتشارا كبيرا، نظرا الى جهود أبي مدين شعيب وغيره، ذلك أن وظيفة الوليّ لم تعد تقتصر مع هذا القطب على دور المربّي الروحي فحسب، وإنما اضحت تجمع بين خصائص الريادتين الدينية والدنيوية. وصارت مؤسسات النشاط الصوفي لاسيما الزاوية بمثابة هيكل متعدد الوظائف والمشارب بينما كانت في السابق مجرد مكان للخلوة والذكر وأضفى ذلك على الولي، مرتبة اجتماعية مرموقة واكسبه مصداقية عالية أولته نفوذا مهما لمسك شؤون المجتمع الحساسة، على غرار مقاومة السابلة وتحقيق الامن (20) والتدخل لدى ولاة الأمور لرفع المظالم ورد الحقوق لأصحابها، والعمل بوجه عام، على تنمية الحياة الاجتماعية في جوانبها المختلفة، والمتصلة اتصالا وثيقا بالتمدن. وتلك حقيقة ارتقت بالتصوف المغاربي ليكون رافدا ثقافيا وحضاريا يساهم بفعالية في تشكل تاريخ هذه المنطقة ونحت تضاريس معالمها البارزة منذ القرن السادس الهجري (12م) وإلى أوائل العصر الحديث.

الهوامش :

(1) ارجع الى ترجمته بأكثر تفصيل في :
"أنس الفقير وعز الحقير في مناقب الشيخ أبي مدين الغوث" مخطوط من تاليف ابي العباس أحمد القسنطيني شهر بابن الخطيب (877 هـ/ 1473 م) رقمه بدار الكتب الوطنية: 2356 أمن رصيد المكتبة الأحمدية .
"عنوان الدراية... للغبريني...
"سبك المقال لفك العقال...لابن الطواح...
"تاريخ افريقية...لبرنشيفيك...

(2) على غرار ما يذكر ذلك البهلي النيال في كتابه الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامي وكما يذكر أيضا الشيخ عبد الواحد محمد بن الطواح في كتابه سبك المقال لفك العقال...

(3) راجع "أنس الفقير وعز الحقير في مناقب أبي مدين الغوث" لأبي العباس أحمد القسنطيني... ص 7 والصفحات الموالية...

(4) سورة الملك سورة مكية بها 30 أية وهي ترد ضمن تسلسل سور المصحف في المرتبة 67 بعد سورة التحريم وقبل سورة القلم.

(5) راجع كتاب "سبك المقال لفك العقال" للشيخ عبد الواحد محمد بن الطواح، تحقيق ودراسة محمد مسعود جبران، بيروت دار الغرب الاسلامي 1995 . ص 64.

(6) راجع مخطوط "أنس الفقير..." ...ص 10.

(7) المرجع السابق ص 16.

(8) راجع كتاب "تاريخ افريقية في العهد الحفصي: من القرن 13 الى نهاية القرن 15 م تأليف روباربرنشفك: نقلة الى العربية حمادي الساحلي. بيروت دار الغرب الاسلامي، 1988 – ج 2 : ص 332 .

(9) راجع كتاب "الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامي" تأليف محمد البهلي النيال– تونس : نشر وتوزيع مكتبة النجاح، 1965 ...ص 205–206.

(10) راجع مخطوط "أنس الفقير..." ص 16.

(11) راجع كتاب "عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية" تأليف أبي العباس أحمد بن أحمد الغبريني، الجزائر المطبعة الثعالبية، 1910 – ص 6–7 .

(12) راجع مجلة "الهداية" عدد 4 سنة 23 (1419 هـ/ 1998 م) مقال: "فعالية الحركة الصوفية بافريقية في القرن السادس" بقلم حسين المزوغي، ص 63 – 68 .

(13) راجع مخطوط "حكم القطب الرباني العارف بالله تعالى أبو مدين التلمساني" نسخه محمد بن أبي الحسن بن علي المحلي الشافعي في 1 ربيع الثاني 993هـ (1585م) رقمه بدار الكتب الوطنية ضمن مجموع: 15139، ورقة 37–38 .

(14) المرجع السابق نفسه.

(15) على غرار مخطوط "أنس الفقير..." ص 13 والصفحات الموالية .

(16) راجع "الحقيقة التاريخية..." ص 206.

(17) راجع "تاريخ افريقية..." ص 334–335 .

(18) راجع "الحقيقة التاريخية..." ص 342 .

(19) راجع "تاريخ افريقية..." ص 334

(20) راجع كتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربرومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر" تأليف عبد الرحمان ابن خلدون – القاهرة: مطبعة بولاق ، 1862 ج 6، ص 81.

أبو الحسن الشاذلي (ت 1258/656)
وأهمية المرحلة التونسية في مسيرته

نجم الدين الهنتاتي*

أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار بن تميم، من المتصوفة ورأس الطريقة الشاذلية يرجع نسبه الى الرسول (ص) عن طريق الحسن بن علي بن أبي طالب وهو نسب قيده شمس الدين الذهبي. ولد ببلدة غُمارة القريبة من سبتة المغربية حوالي سنة 1196/593 تابع دروسه بفاس حيث استوعب مختلف العلوم الدينية، ثم اخذت نفسه تتوق الى التعمق في المعارف والعلوم والكشوفات فبدأ في البحث عن شيخ خبير بمعالم الطريق أو ما اطلق عليه بقطب العصر. ولما كانت بغداد آنذاك مركز الحضارة الاسلامية، قصدها – بعد الحج سنة 1218/615 عله يجد هناك ضالته. وهناك التقى بمشاهير علمائها وأوليائها لا سيما أبا الفتح الواسطي (ت 1234/632) وقد اتخذ منه الشاذلي شيخا لنفسه، بما أنه لم ير بالعراق مثله ولما اسرّ الشاذلي للواسطي سنة 1221/618 بالهدف من حضوره الى العراق اشار عليه هذا الاخير بالعودة الى بلاد المغرب الأقصى للسلوك على الشيخ أبي محمد عبد السلام بن مشيش (ت 1228/625) وعاد اليه الشاذلي ولازمه عدة سنوات وساعده على اجتياز عقبات الطريق وما فيها من مقامات وأحوال بيسر، كما زوده بالعديد من الوصايا ولعل أهمها الوصية التالية :

"لا تنقل قدميك الا حيث ترجو ثواب الله. ولا تجلس الا حيث تأمن من معصية الله ولا تصحب الا من تستعين به على طاعة الله ولا تصطف لنفسك الا من تزداد به يقينا ثم أمره بان يرتحل الى افريقية ويحل بشاذلة التي توجد على الرطيق الرابطة بين القيروان ومدينة تونس : ففعل ومنذ ذلك الحين تلقب أبو الحسن بالشاذلي.

ونتيجة للشهرة التي اكتسبها بافريقية سعى فقهاء البلاء وعلى رأسهم قاضي الجماعة أبو القاسم محمد بن البراء المهدوي (ت 677 / 1278) الى المناورة ضده فارتحل الى مصر ليستقرب الاسكندرية منذ سنة 1244/642 وأحسن أهل مصر استقباله فخصص له السلطان برجا أوقفه عليه وعلى ذريته من بعده، وبذلك أصبح هذا البرج بمثابة الزاوية المركزية للشاذلية. ساهم الشاذلي وأصحابه في مواجهة الصليبيّين في معركة المنصورة سنة 1250/648 رغم انكفاف بصره وقد توفي وهو في طريقه الي الحج بصحراء عيذاب فدفن بحميثراء بصعيد مصر وذلك بعد أن عين أبا العباس المرسي (ت 1287/686) خليفة له في مشيخة الطريقة.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو التالي ما هو مدى مساهمة افريقية ولا سيما مدينة تونس في تكوين الشاذلي العلمي لا سيما الطرقي منه وفي و بلورة الطريقة الشاذلية؟

اعتمادا على علي سالم عمار لم يكن لافريقية أي دور في تكوين الشاذلي العلمي فقد دخل اليها كداع بهدف نشر دعوته لا غير، بينما ذكر الزركلي في شيء من المبالغة أن الشاذلي "تفقه وتصوف بتونس".

* استاذ مساعد بالمعهد الاعلى للحضارة الاسلامية

وفي نفس السياق ورد في كتاب فضائل أبي سعيد الباجي (ت 1229/628) أن الشاذلي كان يقول لما دخلت تونس في ابتداء أمري "قصدت بها جملة من المشايخ وكان عندي شيء أحب أن أطلع عليه من يبين لي فيه خبرا فما فيهم من شرح لي حالا حتى دخلت على الشيخ أبي سعيد الباجي رحمه الله تعالى فاخبرني بحالي قبل أن أبديه وتكلم على سري فعلمت أنه ولي الله تعالى فلا زمته وانتفعت به كثيرا". وهذا يعني أن أبا سعيد الباجي مثل حلقة لا يستهان بها في تكوين الشاذلي ولا ننسى من جهة أخرى أن الشاذلي كان قد مرّ بتونس خلال رحلته الأولى الى الشرق سنة 1218/615 وهو في طريقه الى الحج لذلك السبب وغيره، ذكر الشاذلي أن تكوينه لم يقتصر على ما سمعه عن شيخه ابن مشيش، فقد ذكر الشعراني انه قيل مرة للشاذلي "من شيخك فقال : كنت انتسب الى الشيخ عبد السلام بن مشيش وأنا الآن لا انتسب الى أحد، بل أعوم في عشرة أبحر.. وانطلاقا من هذا يمكن أن نستنتج أن لافريقية لاسيما مدينة تونس، دورا لا يستهان به في تكوين الشاذلي العلمي لا سيما الطرقي منه.

كان لافريقية أيضا دور لا يستهان به في نجاح الطريقة الشاذلية وبالتالي في بلورتها. فقد ساهم أصحاب الشاذلي – وعدد منهم من تونس في التعريف بتلك الدعوة بمصر وفي نجاحها هناك إذ أن بعضهم رافق الشاذلي في رحلته الى هناك على أن هذا الاخير وصل اليها وقد اكتمل تكوينه العلمي وبلغ رتبة القطب، ومن أبرز أصحابه الذين رافقوه الى مصر نذكر خادمه الخاص أبا العزائم ماضي بن سلطان والحاج محمد القرطبي وأبا الحسن البجائي وأبا عبد الله البجائي، والوجهاني وخاصة أبا العباس المرسي.

وبتونس تمّ اللقاء التاريخي بين الشاذلي وأبي العباس المرسي، وأبو العباس هو شهاب الدين أحمد بن عمر الانصاري أصله من مرسية، كان تاجرا غرقت به السفينة صحبة أفراد عائلته سنة 1242/640 فنجا هو وأخوه واستقرا بتونس واتخذ أبو العباس مكتبا في زاوية محرز بن خلف يعلّم فيه الصبيان وفي ذلك الاطار ثم لقاؤه بالشاذلي وقد اشاد الشاذلي بذلك اللقاء الى حدّ أنه قال فيه: "ماردني الى تونس الا هذا الشباب".

فقد ارتحل الشاذلي من تونس مرة أولى بعد المحاكمة التي جرّه اليها ابن البراء، تمت تلك المحاكمة في مجلس حضرة شيوخ من الموحدين والامير أبو زكريا الحفصي من وراء حجاب يسمع ولا يرى. وكانت التهمة الموجهة اليه كما كان افتعلها ابن البراء ان ههنا رجلا من أهل شاذلة سراق الحمير يدعي الشرف، وقد اجتمع اليه خلق كثير، ويدعي انه الفاطمي، ويشوش عليك بلادك، وكان لتدخل أبي عبد الله محمد اللحياني أخ أبي زكريا دور هام في تخليص الشاذلي على ألا يبقى في افريقية. فهاجر الشاذلي الى مصر في مرة أولى سنة 1244/642 بعد أن باع داره التي توجد قرب سوق البلاط بنهج المطيهرة مكان المدرسة الحسينية الصغرى التي كانت زاوية للشيخ صالح المثلوثي كما بعث الى بن البراء قائلا : "تراني أوسع لك مدينة تونس" ولئن صح الافتراض الذي قدمه البهلي النيال فان وفاة أبي زكريا سنة 1249/647 كانت حافزا شجع الشاذلي على العودة وقتيا الى تونس. فاتخذ دارا داخل باب الجديد ببطحاء الشعرية وهي دار الباجي اليوم بنهج الحكام، آنذاك تمّ اللقاء بين الشاذلي والمرسي.

على أن الشاذلي لم يقتصر في اقامته بافريقية على مدينة تونس بل انه أقام أيضا في جبل زغوان القريب من شاذلة.

فقد دخل الشاذلي مدينة تونس من مصلى العيدين، الذي بناه أبو زكريا الحفصي بنهج سيدي الزواوي فلقي هناك أبا الحسن علي الابريقي (ت 1272/671) الذي كان حطابا من أهل شاذلة والذي عرف فيما بعد بسيدي علي الحطاب، صاحبه الى شاذلة، وكان أول من لقيه بها الشيخ أبو محمد عبد الله بن سلامة الحبيبي الذي كان جادا في طلبه وقد روى الحبيبي أن الشاذلي اتخذ لنفسه رباطا في مغارة سكنها بجبل زغوان. وأقام بها زمنا طويلا ونسب اليه عددا من الكرامات مثل اجراء عين لم يكن بها ماء من قبل مما ساهم في تكاثر اتباعه ولما أقبل عليه الناس من أقاصي البلاد وأدانيها اضطر إزاء ذلك العدد الكثير من الطلاب الى أن يوسّع دائرة دعوته فاتخذ دارا بمدينة تونس لسكناه ثم اكتفى بالمغارة القائمة بجبل التوبة (جبل الزلاج) وهي المعروفة بالمغارة الشاذلية وهناك شيد الوزير مصطفى خزندار تلك البناءات الفخمة المشرفة على مدينة تونس شيدها من قروض الدولة تكفيرا لسيئاته المالية في الدولة التونسية وترضية منه للرأي العام الذي كان قوي الاعتقاد في طريقة الشاذلي. وبالقرب من المغارة الشاذلية أي بمقبرة الزلاج دفن عدد من أصحاب الشاذلي ذكر منهم البهلي النيال 28 كما دفن 11 آخرون منهم بأماكن أخرى من مدينة تونس والبقية دفنوا بعيدا عن المدينة.

وضـــمن المـــجموعة الأولى نذكر أبا عبد الله العـــماري

(ت 663/1264) وأبا عبد الله القرطبي (661/1262) الذي كان يسكن خارج باب الجزيرة وعبد الملك الزعزاع (ت 681/1282) وأبا العباس أحمد الغرابلي (ت 685/1286) وأبا عبد الله محمد المسروقي وسيدي هلال المسروقي وأبا عبد الله محمد الصابوني (ت 687/1288) واسماعيل الهنتاتي (ت 663/1264).

وضمن المجموعة الثانية نذكر أبا الحسن علي القرجاني (ت 681/1282) دفن بمقبرة الشرف وهي مقبرة القرجاني وسعدون الاسمر (ت 666/1267) دفن شرقي علي القرجاني المشرف على السبخة. ومن بين الذين دفنوا بعيدا عن مدينة تونس تذكر أبا الحسن علي الحطاب دفن بالبحيرة غربي تونس وسالم التباسي (ت 642/1244) دفن بالمصرين وهي قرية بالقرب من بلاد طبربة وحسن السيجومي (ت 674/1275) قبره مشهور قرب سبخة السيجومي.

فمدينة تونس لم تكن محاطة بحزامين من الاسوار والخنادق فحسب لحمايتها بل إنها كانت محاطة أيضا بأحزمة من الاولياء الصالحين يحرسونها من الأعداء ويزودون أهلها ببركتهم. هؤلاء الأولياء هم أساسا من أصحاب الشاذلي، وهو دليل على مدى نجاح هذه الطريقة بتلك المدينة وبافريقية بصفة أعم.

وعن الشاذلية تفرعت بافريقية عدة طرق صوفية أخرى مثل طريقة الشيخ أحمد بن مخلوف الشابي (ت 887/1482) وطريقة محمد بن عروس (868/1463) التي تأثر صاحبها بشيوخ الشاذلية كما تأثر بشيوخ القادرية أيضا.

واحياء لذكرى مؤسس الطريقة الشاذلية تقام بافريقية مهرجانات سنوية بسيدي بلحسن وبمنزل بوزلفة وبجبل زغوان أيضا.

كل هذا لا يعني أن الطريقة الشاذلية كانت مقتصرة على افريقية بل إنها شملت تقريبا جل البلدان الاسلامية مثل مصر وسوريا والسودان وحتى بلاد الهند والصين وقد فسر الباحثون نجاح تلك الطريقة بأسباب منها :

– تشجيع الانظمة السياسية لها مثلا بمصر، وافريقية في العهد الحفصي، ربما إذا استثنينا فترة أبي زكريا، والمغرب الأقصى في العهد المريني.

– تمسكها بالسنة وبتعاليم الشرع الاسلامي، فقد أثر عن الشاذلي قوله : "إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف" فالشاذلية طريقة تعتمد على تصوف سني معتدل لاعلاقة له بالتصوف الفلسفي.

– شدة ارتباط تصوف هذه الطريقة بمقتضيات الحياة فقد كان الشاذلي يرتدي أثوابا حسانا ويقوم على فلاحته وقد كانت له أراض فلاحية ومواش ولا يتحرج من أكل الطيبات وشرب البارد وقد كان يقول في هذا الاطار "ليس هذا الطريق بالرهبانية ولا بأكل الشعير والنخالة وإنما هو بالصبر على الأوامر واليقين في الهداية" وعلى هذا الطريق سار خليفته أبو العباس المرسي إذ كان يقول : "عليكم بالسبب وليجعل أحدكم مكوكه سبحته، أو تحريك أصابعه في الخياطة سبحته أو الظفر" فتصوف هذه الطريقة لا يساير كثيرا مبدأ التوكل. لكل هذه الأسباب مسّت تلك الطريقة كل الأوساط سواء كانت حضرية أو ريفية.

على أن الشاذلي لم يترك لنا شيئا مكتوبا إذا ما استثنينا ما نسب اليه من أدعية وأحزاب وقد بلغ عدد أحزابه 22 أشهرها حزب البحر أو الحزب الصغير. وعندما سئل عن سبب قلة اهتمامه بالتأليف أجاب بما يلي : "كتبي أصحابي"!

المصادر والمراجع

الشعراني (عبد الوهاب) : لواقح الانوار في طبقات الاخيار القاهرة د. ت.. ج 2 ص 4،6،12 .
ابن عياد (أحمد محمد) : كتاب المفاخر العلية في المآثر الشاذلية القاهرة ، 1937 ص 10–11–17–18–20–43 .
درنيقة (محمد أحمد) : الطريقة الشاذلية وأعلامها، بيروت 1990 ص 9–10–14–16–18–22 .
عمار (علي سالم) : أبو الحسن الشاذلي عصره، تاريخه... القاهرة، 1951 ص 68–84–87–91–92–102–104 .
النيال (محمد البهلي) : الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامي، تونس 1965 ص 229 – 235 –237–204–243–247–249 .
الزركلي : الاعلام، بيروت 1986 ط 7 مادة أبو الحسن الشاذلي ج 4 ص 305 .

E.I 2 IX al Shadli (P. Lory) p176–177
E.I 2 IX al Shadhiliyya (P. Lory) p 178–180

ابراهيم الرياحي صوفيا

أحمد الحمروني*

لعله من الطريف أن يجمع الشيخ ابراهيم الرياحي (1767–1850م) (1) بين شخصية العالم المستنير بالعقل والمعرفة وبين شخصية المتصوف المؤمن بالأولياء الصالحين المعتقد في ما ينسب اليهم، ومن بينهم سيدي علي العريان– صاحب الزاوية بتستور– من كرامات عجيبة متواترة الرواية شفويا دون التثبت في صحتها المنطقية وموافقتها للحقيقة التاريخية.

وهكذا يبدو الرياحي بتأكيده على مناقب العريان –سلطان المدينة– مماشيا لمجتمعه، المرتكزة حياته الروحية على الاعتقاد في الأولياء ومتأثرا بشيوخه في هذا الاعتقاد ومجاريا لعادة البايات في التبرك بهم وخدمتهم ولا شك أن الرياحي يدرك قيمة هؤلاء الأولياء في الحياة الاجتماعية والسياسية إدراكا يفسر رغبته في الاستفادة منهم فيما يطمح اليه الى أن أصبح معدودا ضمنهم وله ما لهم من النفوذ في البلاد حيا وميا، وكأن الولاية بالمفهوم الصوفي أعلى المراتب وتاج المعارف وتعبيرا مستحدثا عن الحكمة بعد انقطاع وحي الرسل.

شخصية تصوفية :

كان الرياحي مؤهلا للتصوف بمفهوم عصره منذ نشأته الأولى. فقد سمي باسم جده ابراهيم الفقيه الذي حطّ الرحال بقرية العروسة حيث اشتغل بتعليم القرآن لابناء تلك الجهة وكذلك كان والده عبد القادر وبعد أن استقطبت تستور هذه العائلة ولد فيها ابراهيم صاحبنا وحفظ القرآن في فضاء صوفي– زاوية سيدي محمد بن عيسى مقر الطريقة العيساوية النشيطة آنذاك– وظهرت كرامته الأولى في سرعة الحفظ ثم انتقل الى تونس للتبحر في العلوم، وكان من شيوخه صالح الكواش المعروف بجانبه الصوفي، و*محمد الطاهر* بن مسعود الذي أدرك نبوغ الرياحي المبكر، فلا يقرئ إذا تخلف ويقول لطلبته: "نحن ننتفع به أكثر مما ينتفع هو بنا" وهذه هي الكرامة الثانية، التي تلتها عدة نجاحات في التدريس والمسؤوليات.

وقد اشار السنوسي الى أنّ الرياحي كانت له مثل جده ابراهيم، معرفة بسرّ الحروف وقد انتسب مواطننا ابراهيم الحفيد الى عدة طرق صوفية باحثا عن انتماء صوفي يطمئن اليه القلب، وانتهى الى الطريقة الشاذلية متأثرا أو متبعا أستاذه البشير بن عبد الرحمان المشيشي، الذي لازمه طويلا.

وترويحا عن القارئ أعرض هذه الكرامة العجيبة عندما كان ابراهيم الرياحي تليمذا في كتاب الزاوية العيساوية في تستور نقلا عن "المسامرات". قال المصنف: "...وكان هناك الولي الشيخ صالح بن طراد، معروف بالجذب فأتى بحلاب مملوءا أطعمة مختلطة من أنواع

* استاذ باحث.

كثيرة ووضعه على أسكفة باب المكتب (أي سقيفة الكتاب) فعمد اليه صاحب الترجمة واستف جميع ما حواه الحلاب وتركه في مكانه فجاء الشيخ يسأل عمن أكل طعامه فاعترف له، وعندما علم أنه هو الذي أكله صار يصيح به ويلتفت اليه والى مؤدبه يظهر التعجب ويقول له: أنت أكلت الجميع ولم تترك شيئا لأحد من اخوانك، إنها لك عطية من الله" (2).

وهذا الطعام العجيب الرامز الى انخراط الرياحي في سلك الأولياء يتكرر في عديد المناقب وقد دونه الرياحي نفسه في رثائه لسيدي علي العريان شيخ أولياء تستور في معرض كراماته التي تعلقت إحداها بسيدي نصر القرواشي قال :

"ذا مقام العريان أستاذ نصر
يوم أعطاه نقمة خواصه
فتلقى الاسوار منه وأبدى
للشقي الشقاء منه مناصه" (3)

وكم هي عديدة كرامات الأولياء المباركة للطعام الذي ظل أساس الاحتفال بالزردة! إن مشاركة المريد شيخه في الطعام تعبير مادي عن تواصله الروحي معه فيما لا يدرك بالحواس ولا بالعقل، وتجسيم للطاعة والولاء في كل ما يصدر عن الشيخ من معقول ولا معقول من حق وباطل من طيب وخبيث، وقد استحال كله معقولا وحقا وطيبا سواء أرضي الناس والشرع والسلطان أم أبوا.

وبعد أن استأذن الرياحي شيخه البشير بن مشيش– المذكور– سمح له في التحول الى الطريقة التجانية لرؤيا رأى فيها صاحب الشيخ أحمد التجاني علي حرازم الفاسي يدعوه الى الطريقة الأحمدية– أي التجانية– ورآه في الغد في الجامع في موضع الرؤيا، فأعلمه بأنه جاءه من المغرب لذلك وأقام عنده بمدرسة بئر الحجار، وظهرت له كرامات أخرى حتى أنه أيقظه للدعاء المستجاب ليلا، فمما طلب الرياحي: التصرف بالإسم الأعظم ومعرفة الكيمياء وعلم الظاهر والباطن وتسخير الروحانية والجن والإنس. وعلّق مؤلف "المسامرات" باستجابة الله لمطالبه الأربعة عشر، فما كان من الشيخ ابراهيم إلا أن مدح الشيخ علي حرازم، ومدح الشيخ أحمد التجاني وألف في الدفاع عنه" مبرد الصوارم والأسنة في الرد على من أخرج التجاني عن دائرة أهل السنة" ردا على محمد النميلي نزيل مصر، واتصل بشيخ الطريقة عندما أوفده حمودة باشا إلى سلطان المغرب لجلب الميرة سنة 1804 م وعندما زار تونس الشيخ الطاهر بن عبد الصادق أحد تلامذة الشيخ التجاني صحبه الى تماسين بالجزائر للاجتماع بخليفة الطريقة الحاج علي التماسيني سنة 1822 م.

ومن كراماته القصيدة النومية ومطلعها (16) (مخلع البسيط):

الحمد لله وهو حسبي
وفاز من حسبه الحسيب

ونجاته وصحبه من القراصنة الاغريق في طريق الحج نيابة عن مصطفى باي سنة 1836 م بريح فرقت بين مركب القراصنة والمركب الاسير. ولكن دعاء الشيخ عند قبر الرسول بقصيدته التي مطلعها (43) (الطويل):

اليك رسول الله جئت من البعد
أبثك ما بالقلب من ألم الوقد

قضى على الباي المناصر للتلميذ الخصم القاضي محمد بن عبد الستار البحري المذكور الذي فقد – هو بدوره – بوفاة الباي مكانته حتى قال المشير الأول أحمد باشا: "انه لم يقتل والدي غير دعاء الشيخ ابراهيم" ولذلك كان يتحامى جانبه ويجل مكانته ويساعده على أموره ويرقبه الى إمامة "الزيتونة" ورئاسة أهل الشورى معا منذ سنة 1839 م.

وليس مجرد صدفة أن نجح في سفارته الى المغرب حيث وقف في درس الحضرة العلية عند تفسير الآية : "واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل"، فجاء البشير بغنم احدى سفنه وليس مجرد صدفة أيضا أن نجح في سفارته الى تركيا لاعفاء الايالة من الضريبة السنوية سنة 1838 م. وكان على صلة بمشائخ الطرق الأخرى كالشيخ مصطفى بن عزوز النفطي شيخ الرحمانية.

إلا أن أعظم كراماته نعيه نفسه في خطبة "الوداع" عند تفشي وباء الكوليرا، فلم يلبث أن توفي في يوم فضيل، بعد ليلة القدر، يوم 27 رمضان 1266هـ / 7 أوت 1850 م.

شخصية محورية :

لقد سبق أن قلنا في كتابنا عن الرياحي انه في جرأته في مواقفه أمام رجال السلطة واعتداده بنفسه في مخاطبتهم والترفع عن تشريفاتهم حتى ولو دعوه لمصلحته، كتعيين في وظيفة أو تكليف بمهمة للقضاء أو الإفتاء أو للنظارة العلمية أو

السفارة، ولو طلبهم في ضائقة حلت بالبلاد، أو وساطة لضعيف مظلوم، كذلك السعدي المحكوم عليه بالتأبيد، إنما كان لا يستند الى قوة مكانته العلمية والشرعية فقط، بل الى ذلك وإلى اعتقاد الامة والخاصة في نفوذه الروحي المستمد من الطريقة التجانية، التي كان أول معتنقيها وممثلها الأعلى وناشرها في المناطق الغربية والحدودية "الساخنة" في البلاد، من خلال إشعاع زوايا تستور والسرس ونفطة، وانطلاقا من زاويته بتونس التي تمثل الى اليوم الرمز المعماري والامتداد الروحي للشيخ الولي مع الأوساط الشعبية التي لا يمكنها التواصل معه زمنيا وفكريا، وان ظلت حافظة لكراماته مستحضرة لمساندته متوسلة بأدعيته وبركاته منذ حادثة دعائه على مصطفى باي وتلميذه اللجوج المنافس محمد البحري في حجته الثانية، وتوسله بالرسول (ص) حتى مات الباي قبيل عودته بثلاثة أيام، ولحقه قاضي تونس في أربعينيته، ولم تنفع إنابته في الحج تبريدا لخاطره.

وقد كان الرياحي نفسه مهيئا من قبل لدور صوفي، وظل من بدايته شاذليا إلى أن انتهى تجانيا محافظا على اقتناعه بالأولياء بدليل مدحه لشيخ أولياء تستور، مسقط رأسه.

ومع ذلك النفوذ الروحي الغيبي– فضلا عن مكانته العلمية وقدره لدى أولي الأمر– ظل الرياحي إنسانا تقيا، لا يزل عن خلق الإسلام ولا يغتر بالسلطة والشهرة فلا يتقدم على شيوخه الى منصب، ولا يحتقر ضعيفا قصده في مظلمة أو محتارا في مسألة، بل لا يخفي تألمه وشكوى حاله الى الله متوسلا بالرسول (ص) في محنة مهينة في مسألة حضانة اليتيم وجها لوجه مع تلميذه، بعد أن علمه حتى اشتد ساعده كل ذلك من أجل الحق.

ولو زرتم في أية ساعة زاويته البديعة لصادفتم امرأة تطوف بالمقام سبع مرات معتقدة أنها كتبت لها حجة، ربما لما يروى عن الشيخ من أنه خرج بعد الحجيج ووصل قبلهم الى البيت العتيق بطريقة "أصحاب الخطوة"!

وما أخصب الخيال لابداع كرامات أخرى إذا كانت العقلية متقبلة والنفوس راضية!

الهوامش :

(1) راجع عنه :
– الحمروني (أ) : "علم الزيتونة" الشيخ ابراهيم الرياحي/ دراسة ونصوص– ميدياكوم، تونس 1996 .
– الديوان– تحـ. محمد اليعلاوي وحمادي الساحلي، دار الغرب الاسلامي بيروت 1990 .
الرياحي (عمر): تعطير النواحي بترجمة الشيخ سيدي ابراهيم الرياحي– ط 1 : مطبعة بكار وشركائه، تونس 1320هـ/ 1902 م.
– الياس (محمود) : ابراهيم الرياحي مفكرا وأديبا – شهادة الكفاءة في البحث، كلية الآداب، تونس 1978 (مرقونة) T 1603
-JAZIRI (Taher) : Ibrahim Riyahi-Paris/Sorbonne. 1996 (Dactyl)
(2) السنوسي (محمد بن عثمان) : مسامرات الظريف بحسن التعريف– ط 1–1/55 ط 2 : 1/252 .
(3) الحمروني (أ) : ثلاث قصائد لابراهيم الرياحي حول تستور، – مجلة ايبلا (IBLA) ع 173 س 1994 / 1 ص 81–89

التصوف بافريقية
من خلال رحلة ابن رشيد "ملء العيبة"

أحمد البخاري الشتوي *

ابن رشيد، هو محب الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن عمر بن محمد بن إدريس بن سعيد بن مسعود بن حسين بن محمد بن عمر بن رشيد الفهري السبتي.

ولد بسبتة 1258/657 في أول ولاية أبي يوسف يعقوب المريني. توفي بفاس سنة 1321/721 في عهد أبي سعيد عثمان. كان قد تصدر بسبتة لإقراء الفقه ثم ولّي الخطبة بجامع غرناطة ودرّس به. وتولّى إمامة الجامع العتيق بمراكش (1).

لم يكن ابن رشيد متصوفا ولا معروفا بميله للتصوف ولم تكن حياته متميزة، كان قد تلقى تكوينا تقليديا ومارس مسؤوليات مألوفية في المؤسسة الدينيّة كالإمامة والتدريس، ذاك ما نتبيّنه من ترجمته.

وكتابه هورحلة ابن رشيد ؛ أما العنوان الكامل فهو "ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة الى الحرمين مكة وطيبة".

ينتمي الكتاب الى صنف كتب الرحلات وكتب البرامج ولعله من الكتب النادرة التي تجمع بين الرحلة والبرنامج . فهو يعد من كتب الرحلات كما يعد من كتب الفهارس والبرامج.

وقع الاهتمام بكتب الفهارس والبرامج لضبط السند المعرفي خشية تلفه أمام تعاظم أهمية المسيحيين بالأندلس خاصة وللتعريف بالمستوى العلمي الذي عليه صاحب الكتاب من خلال ذكر الشيوخ والكتب والاجازات المتحصل عليها. (2).

يقول ابن رشيد عن كتابه : "إني لم أكن قصدت به مقصد التصانيف المهذبة ولا التآليف المرتبة. وإنما قيدته بحسب ما تيسر لي مما كنت كتبته على ظهور الكتب وبطون البطائق مما قيد للتذكار بتلك المعاهد اللائحة الأنوار، فقصدت أن أضم بدده وأجمع عدده. وأكثره وقع على غير روية بل وفق ما سمحت به السجية." (3).

ومزية ابن رشيد في تعريفه بالرجال أنه عرف بكثير من "المجاهيل والأغفال" حسب عبارته ولذلك لن نجد تعرضا للمشهورين من رجال التصوف بل نجد تعريفا بالمغمورين المجهولين. (4).

وطريقة ابن رشيد عند التعريف بعلم تتمثل في قوله: "من وصفته من شيوخنا وأصحابنا بصفة أو حلّيته بحلية، فلم أتجاوز في أوصافهم، بل جئت بما هو أقرب الى إنصافهم وإن سلُك في بعضها على عادة أهل الآداب من الشعراء والكتاب فما قلت إلا بما علمت بعد، ويشهد لهم بذلك ما لهم من السؤدد والمجد. (5).

يقول الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة في مقدمة ملء العيبة : "قد كان في كل مدينة يحل بها حريصا على الاتصال بعلمائها والأخذ عن أشياخها والتعرف على وجود القوم فيها، واكتسب من ذلك علما واسعا وخبرة فائقة فقرأ وروى وسمع أمهات التصانيف الحديثة، وكتب العربية وجرت بينه وبين من زارهم من العلماء والأصحاب محاورات ومناقشات علمية ومطارحات ومساجلات أدبية وشعرية. فكان احتفاله بهذا الجانب في رحلته الطويلة مهيمنا عليه بحيث لا تجده يصف المعالم والآثار ولا يتحدث عن المنازل أو الديار إلا لماما وبقدر الحاجة، صارفا كل اهتمامه الى ملاقاة الرجال وزيارة العلماء والمحدثين والرواة وأصحاب الكتب في مجالسهم بالمساجد أو الدكاكين أو في دورهم ومنازلهم. (6).

---

* باحث وجامعي.

اجزاء الكتاب :

يتكون الكتاب من الأجزاء التالية :

– الجزء 1: مفقود في مستوى المخطوط، "قيد فيه ابن رشيد أخبار خروجه من سبتة ووصوله الى المرية ولقائه بابن الحكيم وتعرفه على وجوه العلماء من سكان الثغور ودخوله بعد ذلك الى بجاية وانتهائه منها الى تونس." (7).

– الجزء 2 : تونس عند الورود. مطبوع، بتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، الدار التونسية للنشر 1982. وهو الذي اعتمدناه في هذا العمل.

– الجزء 3: الاسكندرية ومصر عند الورود مطبوع بتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة الشركة التونسية للتوزيع 1981 .

– الجزء 4 : مفقود في مستوى المخطوط.

– الجزء 5 : موجود في مستوى المخطوط رقم 1680 بمكتبة الاسكوريال بمدريد، موضوعه الحرمان الشريفان ومصر والاسكندرية عند الصدور، لم يحقق بعد.

– الجزء 6 : موجود في مستوى المخطوط رقم 1737 بمكتبة الاسكوريال يتعلق بالعودة من الاسكندرية الى تونس عن طريق طرابلس والمهدية لم يحقق بعد .

– الجزء 7 : موجود في مستوى المخطوط رقم 1735 بمكتبة الاسكوريال يتعلق بالعودة من تونس الى سبتة عن طريق عنابة ومالقة ورندة والجزيرة الخضراء.

خط سير الرحلة:

أ– الذهاب:

"خرج من مسقط رأسه سبتة قاصدا الحج سنة 1284/683 ولم يبلغ العمر سبعة وعشرين عاما، أقام بالمرية ومنها الى تونس عن طريق بجاية ثم الاسكندرية فالقاهرة التي بلغها 1285/684 ومنها الى دمشق وبلاد الشام ثم نزولا الى المدينة المنورة ومكة لأداء مناسك الحج.

ب– العودة :

من الحجاز الى مصر وكان ذلك سنة 1286/685 ومنها الى طرابلس عبر البحر فالمهدية ثم تونس وظل بها حوالي السنة حتى 1287/686 ثم منها الى بونة ومالقة حتى بلغ سبتة سنة 1287/686. ومن اعلام التصوف بإفريقية الذين عرف بهم ابن رشيد في رحلته.

ابن رشيد (ت 1 1321/72) :

ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة الى الحرمين مكة وطيبة، تقييد أبي عبد الله محمد بن عمر بن رشيد الفهري السبتي ت 1321/721 بفاس. ج 2 تونس عند الورود. تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة ط / الدار التونسية للنشر 1982 .

أبو محمد الطبيري:

ذكر اخباره بان رشيد قال :

"وممن لقيناه بتونس – مقدمي عليها من بلاد المغرب– صاحبنا الأديب الحسيب الصوفي الفاضل أبو محمد عبد الله بن الزبير أبي عبد الله محمد بن السليم الأزدي الطبيري الشريشي، (شريش جنوب الاندلس).

كان أبوه، أبو عبد الله وزيرا للوزير الجليل الممدّح أبي عمرو ابن خالد صاحب شريش أعاذها الله. فنشأ له هذا الولد فكان أحد النجباء النبلاء. قرأت وتأدب ثم تصوف وتعبد وتزهد، وتطور ولبس خرق الصوفية، وتخلق بأخلاقهم حتى تبعهم في لباسهم وأخلاقهم.

ابتداء القراءة بسبتة على شيخنا أبي إسحاق الغافقي لما انتقلوا عن شريش. ثم ارتحلوا الى تونس فتمّم قراءته وتأدب بها ثم نبذ طريقة الطلب وعكف على طريقة الفقراء ودأب. وكان ممن سهلت عليه تلاوة القرآن مع حسن الإيراد، يأتي منه على الكثير في الزمن اليسير وكان الناس يصحبونه على اختياره لا على اختيارهم. ويتصرف في غالب أحواله كما يريد وكان يقول: أنا محبوب لذاتي فمن أرادني صبر على تصرفاتي أو نحو هذا وكان بتونس مكرما عند كبرائها ووزرائها.

وله نظم جيد في المعرب واحكام للطريقة الزجلية يتصرف في ذلك أظرف تصرف على الطريقة الصوفية.

صحبناه بتونس وتوجه معنا برسم الحجاز. وعهدي بالشيخ الفاضل الفقيه الصوفي المشار اليه بإفريقية في وقته أبي محمد المرجاني نفع الله به يستدعيه، ونحن نسير على ظهر البحر بموسطة الاسكندرية وهو قاعد بعرشه المركب العليا. فيستدنيه ويستنشده من أزجاله الصوفية ويصغي اليه ويقبل بكليته عليه، على بعده عن ذلك ولكن للسفر أدب ليس للحضر، وكان طيب النغمة مع بحة في صوته عرضت له في ذكر فزانته وما شانته. انشدنا لنفسه بحضرة تونس وبمنزله منها : (الطويل)

محاسن أنوار تروق إذا تـجلى
وآيات أوصاف تفوق إذا تتلى...." (8)

– ملاحظات :

– يورد ابن رشيد لأبي محمد الطبيري أشعارا مختلفة في ذكر الرسول والشوق الى زيارته (قصيدة بها 25 بيتا)

كما يورد خبرا عن أبي محمد البسكري وتشوفه الى رؤية الطبيري (9).

أبو عبد الله محمد بن ابراهيم القيسي السلاوي:

يقول ابن رشيد في ملء العيبة :

"وممن لقيناه في قدومنا على تونس من المغرب الشيخ الصالح المبارك الفاضل أبو عبد الله محمد بن ابراهيم القيسي السلاوي نفع الله به.

الشيخ حافظ ويعرف بخديم المشايخ لكثرة من خدم منهم، له رواية وذكر لنبذ من الآداب وحفظ لكرامات الأولياء ذاكرا لما شاهد منها. وأصله سلا وبها ولد في شهر رمضان المعظم ليلة الاثنين الثاني عشر منه سنة أربع عشرة وستمائة. رحل الى المشرق واختص بخدمة الشيخ أبي الحسن علي بن أحمد بن الحسن بن أحمد عرف بالحرالي بن إبراهيم بن محمد التجيبي ويلقب فخر الدين ويعرف بالحرالي : كان لا يقيم الإعراب حق إقامته.

أجاز أبو عبد الله محمد بن ابراهيم القيسي السلاوي صاحب ملء العيبة ابن رشيد يوم السبت 11 ربيع الآخر عام 684 هـ وذلك بتونس عند قدومه إليها من المغرب.

ذكر السلاوي شيوخه وسمى بخطه جماعة من شيوخه فقال : منهم سيدي أبو الحسن علي بن أحمد الحرالي رضي الله عنه. ومنهم سيدي تاج الدين أبو العباس أحمد بن محمد البكري الشريشي رضي الله عنه. ورويت عنه قصيدته التي سماها أنوار السراية وسراية الأنوار ورويت عنه عوارف المعارف لسيده شيخ الشيوخ شهاب الدين أبي عبد الله عمر بن محمد البكري السهروردي رضي الله عنه، زاد في موضع آخر بخطه: يرويها عن مؤلفها. ورويت عنه كتاب الصحبة صحبة المشائخ يعني عن مؤلفه. زاد في موضع آخر بخطه: وقال أخذتها عنه بالفيوم."(10).

قال أبو عبد الله محمد بن ابراهيم السلاوي بخطه:

"ثم أخذت عن الإمام الفاضل المقدس المرحوم شيخنا وقدوتنا أبي الحسن عبد الله علي ابن أحمد بن ابراهيم التجيبي الحرالي رضي الله عنه كل ما نقل عنه ونسب اليه إملاء منه علي"(11).

قال أبو عبد الله السلاوي متحدثا عن أبي الحسن عبد الله علي بن أحمد ابن إبراهيم التجيبي الحرالي:

"خدمته رضي الله عنه ستة أعوام فكان رحمه الله يملي علي وأكتب. أملى علي تفسير القرآن له وشرح الإشاد له. وأملى علي: علم الإيمان التام بنبوة محمد عليه السلام في خلقه الكريم وخلقه العظيم. وأملى علي رسالة نصح عام لمن قال ربي الله ثم استقام. وأملى علي بمدينة دمشق في تربة صلاح الدين بالكلاسة بجامعها الأعظم كتاب الوصية لسالك طريق الصوفية في أوائل محرّم عام ثمانية وثلاثين وستمائة. ومات رحمه الله ثاني عشر شعبان في العام المذكور وجمعت من كراماته التي شاهدتها ورأيتها كتابا جيدا ولم أنقل فيه عن غيري رضي الله عنه." (12).

قال أبو عبد الله بن ابراهيم السلاوي:

"ثم رويت عن سيدي وأستاذي وشيخي أبي العباس تاج الدين أحمد ابن محمد بن أحمد البكري الشريشي من أهل سلا. قرأت عليه الجزولية وأخذت عنه كتاب عوارف المعارف لشيخنا وسيدنا ومولانا قطب الوقت شهاب الدين أبي عبد الله عمر بن محمد بن عبد الله البكري السهروردي رضي الله عنه بالقاهرة وأخذت عنه بمدينة الفيوم بمسجد ابن فحل علي، بحر يوسف عليه السلام كتاب صحبة المشائخ والقصيدة التي سماها أنوار السراية وسراية الأنوار ثم قرأتها عليه وأجاز لي رضي الله عنه في عام سبعة وثلاثين وستمائة." (13).

لقاء أبي عبد الله محمد بن إبراهيم القيسي السلاوي بمحي الدين ابن عربي:

يقول أبو عبد الله محمد بن ابراهيم القيسي السلاوي : "ثم لقيت الإمام الصدر الكبير السيد الفاضل الصوفي محي الدين أبا عبد الله محمد ابن علي بن العربي الحاتمي الطائي بمدينة دمشق. وأخذت عنه المشابكة متصلة بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو أخذها عن شيوخه رضي الله عنهم. وأجاز لي في كل ما عليه خطه وروايته ونسب اليه في سنة 1238/637 رضي الله عنهم اجمعين" (14).

أبو عبد الله السلاوي، ولد 1217/614 ابن عربي ت 1240/638 الحرالي ت 1240/638 (بينه وبين ابن عربي 22 يوما نص على ذلك ابن رشيد في ملء العيبة 303/2).

وثيقة مشابكة السلاوي لابن رشيد سندها متصل بالرسول:

قال محمد بن رشيد أرشده الله وقد أخذت عنه المشابكة المذكورة وكتبها لي بخطه نفع الله به ونص ما كتب:

مشابكة في النوم مباركة:

بسم الله الرحمان الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه. قال العبد الفقير الى ربه المعترف بذنبه محمد بن ابراهيم القيسي السلاوي: شبك الفقيه الأكرم الفاضل السري أبو عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن عمر بن رشيد الفهري أصابعه بأصابعي، وشبكت أنا أصابعي بأصابع الشيخ الإمام العالم الكامل شيخ عصره وفريد دهره أبي عبد الله محمد بن علي الحاتمي الطائي رضي الله عنه، وشبك الشيخ أبو عبد الله أصابعه بأصابع الشيخ أحمد بن مسعود بن شداد المقرئ الموصلي، وشبك الشيخ أحمد أصابعه بأصابع الشيخ علي بن محمد الباجباري وشبك الشيخ علي أصابعه بأصابع أبي الحسن الباغوزاري خطيب باجبار. وقال الباغوزاري: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في النوم فقال: "يا علي شابكني فمن شابكني دخل الجنة، ومن شابك من شابكني دخل الجنة" ومازال يعد حتى انتهى الى سبعة قال الراوي: فشبكت أصابعي بأصابع رسول الله صلى الله عليه وسلم تسليما كثيرا واستيقظت والحمد لله على هذه النعمة." (15).

مشابكة أبي عبد الله السلاوي لابن رشيد "يوم الجمعة ثالث يوم من ربيع الآخر من عام أربعة وثمانين وستمائة." (16).

كرامات أبي الحسن عبد الله علي بن أحمد بن ابراهيم التجيبي الحرالي :

قال ابن رشيد في ملء العيبة : قال شيخنا أبو عبد الله السلاوي في الجزء الذي جمعه في كرامات الشيخ أبي الحسن الحرالي رحمه الله: كنت بمصر فرأيت النبي صلى الله عليه

وسلم في المنام فكنت أسلم عليه، فقال لي صلى الله عليه وسلم: كيف حال علي؟ فقلت له: في عافية يا رسول الله ، فقال : أي شيء أبطأ به عنا، نحن في انتظاره، الميعاد بيننا وبينه ثلاثة. هكذا مبهمة. فكانت ثلاث سنين توفي في آخر بمدينة حماة رحمه الله." (17).

في إحساس العجم بالوجد تحت تأثير السماع دون فهم الكلام العربي :

"قال الشيخ أبو عبد الله السلاوي في الجزء الذي جمعه في كراماته (الحرالي) وهو لنا منه اجازة، قال : حضرت معه سماعا بالبيت المقدس وهناك فقراء أعاجم يزمزمون بلغة العجم والشيخ قد أصابه وجد وحال سني فعجبت منه وقلت في نفسي: سبحان الله، أي شيء ينفهم له من سماعهم بمجرد الغنة لا غير! فوالله ما استقر الخاطر في نفسي حتى قال لي : "السماع راح تشربه الأرواح بأفواه الآذان في أكؤس النغم، ليس يتوقف على عربي ولا أعجمي، يسمع العبد من حيث سمع وقد علم كل أناس مشربهم. (18) .

أبو يعقوب بن عقاب:

يقول ابن رشيد : "وممن لقيته بتونس– مقدمي عليها من المغرب– الشيخ الصالح المقرئ المجود الفاضل الصوفي المتخلق الولي التقي أبو يعقوب يوسف بن ابراهيم بن أحمد بن عقاب الجذامي من أهل شاطبة. استجزته فأجاز لي ولأولادي أبي القاسم محمد وأم السعد وعائشة وأم المجد أمة الله ولجماعة من الأصحاب وكتب خطه بذلك.

وفي جملة ما كتب قال: "ولدت بشاطبة في السادس لشهر رمضان المعظم عام ثلاثة عشر وستمائة وقرأت الكتاب العزيز على والدي رحمه الله..." (19).

يقول ابن عقاب في اجازته لابن رشيد :

"ولقيت بمراكش الشيخ العالم العلم أبا البركات عمر بن مودود بن عمر الفارسي وقرأت عليه البخاري والسير ورسالة القشيري وأول كتاب من حلية الأولياء لأبي نعيم الحافظ وسمعت عليه الموطأ ولازمته الى أن توفي رحمه الله.

ولقيت أيضا بها الشيخ الصالح الحاج أبا إسحاق اللوري والشيخ الصوفي أبا العباس أحمد المغاور وقرأت عليهما بجامع علي بن يوسف "الرسالة" و"الرعاية" ومقامات الهروي وبعض التفسير لابن عطية وغير ذلك من كتب الرقائق.

ولقيت ببجاية الشيخ الفقيه العالم أبا الحسن بن أبي نصر وقرأت عليه وسمعت وأجازني.

وصحبت بستة وبجاية وتونس والى قابس الشيخ الفقيه الحافظ المحقق العالم أبا محمد عبد الحق بن أبي اسحاق بن سبعين المجاور بمكة الى أن توفي بها (20) (ابن سبعين 613/1216–669/1270)

قال ابن رشيد : "قرأت على شيخنا المقرئ الصالح الصوفي الفاضل أبي الحجاج ويكنى أيضا بأبي يعقوب بن عقاب من أول كتاب التيسير الى آخر باب أسماء القراء والناقلين عنهم. وناولني جميعه في أصل عتيق بخط أبي الحسن بن الضحاك الفزاري رحمه الله وقال لي : قرأت جميعه على أبي القاسم بن الولي بسنده فيه قال، وقرأته أيضا كله على أبي إسحاق ابراهيم بن فورتش. وقرأت بعضه على أبي عيسى لب بن حسن التجيبي وأجاز لي سائره مع جميع ما روى.

قلت: كانت قراءتي لبعضه عليه ومناولته للجميع في يوم السبت السادس والعشرين لشهر ربيع الأول عام أربعة وثمانين وستمائة بمسجده بربض باب السويقة خارج حضرة تونس حماها الله تعالى." (21).

صالح بن شوشن:

ولد 591/1194 وقيل 573/1177 عمر طويلا، بلغ المائة سنة. قال ابن رشيد في ملء العيبة : وممن لقيته بتونس الشيخ الصالح الولي المعمر أبو التقي صالح بن محمد بن سليمان البلنسي الشرقي المشهر بابن شوشن وأصله من طرطوشة ونزل تونس.

وأجاز لي الشيخ الصالح أبو التقي جميع رواياته وكذلك لأولادي أبي القاسم وعائشة وأمة الله ولجماعة من الأصحاب معي نفع الله به.

وقد أخذ عنه جماعة من أصحابنا ومنهم أبو حيان محمد بن يوسف ابن حيان النفزي الغرناطي في توجّهه الى المشرق وسماه في شيوخه..." (22).

أبو محمد الخلاسي:

ولد 610/1213 – ت 27 رمضان 680/1281 .

يقول ابن رشيد في ملء العيبة : "وممن لقيته بتونس حماها الله: الشيخ الصالح الصوفي الزاهد أبو محمد عبد الله بن يوسف بن موسى الخلاسي أحد الصلحاء الفضلاء الأولياء الأتقياء مع التواضع والخمول على معرفة الناس بقدره وفضله وتكاثرهم عليه وقصدهم مع الأناء اليه.

وهو من أهل بلنسية. مولده عام عشرة وستمائة وسمع بالأندلس ثم رحل وحج ونزل تونس واقتصر على منزله. وربما تحرّف بصناعة التسفير في منزله لا يبرح عنه فكان يقصد فيه للتبرك بدعائه وللسماع منه.

سمع من الخطيب أبي الربيع بن سالم كثيرا، من ذلك صحيح مسلم وصحيح البخاري والاكتفاء من تأليف أبي الربيع إلا قليلا من هذه الكتب فاته ولم يتعين ولم يُجزله.

...أخذ أبو محمد لباس الخرقة الصوفية عن أبي المكارم جمال الدين محمد بن مُسدي وسمع عليه جميع المقدمة من تأليفه المسماة بالمقدمة المُحسبة المُحتَسبة بتوصية ذوي الخرق المنتسبة. لقيه بمكة شرفها الله وقرأ عليه الجزء الثالث من الفوائد المسلسلات الأسانيد من تخريجه وأجاز له جميع ما يرويه عن جميع شيوخه.

وعوالي ابن الدباغ قرأها أبو محمد علي بن أبي عبد الله محمد بن أحمد بن لب بن محمد الأنصاري بتونس بجامع الزيتونة. حدثه بها عن الزاهد أبي عبد الله بن قاسم قراءة عليه، عن أبي الخطاب إجازة يعني ابن واجب عن ابن الدباغ.

وقرأ على الشيخة الصالحة أم الحسن فاطمة بنت نعمة بن سالم الحميري المصرية بعض كتاب الجمعة من سنن الشيخ الإمام أبي عبد الرحمان أحمد بن شعيب النسائي رضي الله عنه. وأجازت له جميع مع بقي منه. وأذنت له في التحديث بجميع سماعاتها على الشرط المعتبر عند علماء الأثر." (23).

اجازة الخلاسي لابن رشيد كانت سنة 684/1285 (24).

نقل ابن رشيد كثيرا من الأخبار والأحاديث النبوية والأشعار عن شيخه أبي محمد الخلاسي ذاكرا السند بالتسلسل التام.

أمثلة عن المسلسلات:

مسلسل اضافنا فلان على الأسودين التمر والماء ابن رشيد: ملء العيبة 2/340-343 .

لباس الخرقة :

ومما قرأته على شيخنا أبي محمد "المقدمة المحسبة المحتسبة بتوصية ذوي الخرق المنتسبة لأبي بكر بن مسدي بسماعه على جامعها أبي بكر. ولبس منه وألبسني الشيخ أبو محمد طاقية على رأسي كما لبس من شيخه أبي بكر ونص المقدمة: من ص 2/364 الى ص 2/375 (هامة في توضيح تسلسل السند بين الشيوخ ثم إن لبس الخرقة شيخا عن شيخ يمثل أخذ الطريقة وبذلك ينكشف السند المعرفي والروحي في تاريخ التصوف والصلة بين الزهاد والصوفية مشرقا ومغربا.)

قرأ ابن رشيد هذه المقدمة على شيخه أبي محمد الخلاسي سنة 684/1285 بالحرم الشريف بمكة. (25).

ملاحظات ختامية:

تمثل رحلة ابن رشيد حلقة من سلسلة من الحلقات نأمل أن يكتمل البحث فيها. هذه الحلقات هي عبارة عن سلسلة من البحوث المجزأة في الأول ثم التأليفية في مرحلة موالية تتمثل في معالجة مصادر التصوف بافريقية من خلال كتب البرامج والفهارس والرحلات والمناقب للوصول الى خاصية التصوف بإفريقية مقارنة بما هو عليه في المغرب، وخاصة في الاندلس والمغرب الأقصى وما هو عليه في المشرق العربي. ثم الكشف عن بنية العقل العربي الاسلامي بإفريقية وببلاد المغرب الاسلامي انطلاقا من الخصائص المعرفية للوصول الى النمط في التفكير والسلوك ولما هو مستمر وما هو منقطع عبر الزمن.

فهذا العمل الذي نقدم لما يكتمل بعد.

ما يمكن الخروج به كملاحظات أولية من باب الاستنتاجات:

– افريقية خضعت الى التأثير الاندلسي أكثر من التأثير المشرقي.

– التأثير الأندلسي كان عن طريق الرجال مباشرة أما التأثير المشرقي فكان عن طريق الكتب وحضور الرجال أهم من حضور الكتب.

– متصوفة افريقية تنحدر اصولهم من الأندلس، قلّ أن نجد في هذه الفترة من غير هذا الصنف.

– للغزالي والمهدي بن تومرت وحركة الموحدين أهمية في نشر تيار التصوف.

– متصوفة افريقية المذكورون في رحلة ابن رشيد يمثلون المغمورين المجهولين عن اختيار واع من صاحب الرحلة وعلى أيديهم كانت بداية التيار الاندلسي في التصوف.

– رغم أن ابن سبعين الذي يقول بوحدة الوجود قد ارتحل من مرسية بالأندلس ليستقر بتونس فإنه لم يجد صدى هاما بإفريقية.

– وجود الزوايا والأربطة وبناء المدارس ساهم في انتشار حركة التصوف لأن هذه الأماكن مكنت من جمع الشيوخ ومريديهم وهي فضاءات لجمع الفقراء والمحتاجين لتحقيق بعض المنافع في الظاهر وفي الباطن تحصل التعبئة الروحية.

– نعتقد أن بعض الظواهر المتميزة عند الصوفية سواء بالغرب أو بالمشرق لا تزال في حاجة الى دراسة متأنية من الناحية القيمية والسوسيولوجية نذكر من هذه الظواهر: لبس الخرقة، لبس الطاقية، المصافحة المتسلسلة، المشابكة المتسلسلة، الإطعام المتسلسل وهكذا. فهل تمثل هذه الظواهر بديلا عن السند المعرفي والسند الروحي؟.

هوامش :

(1) انظر ترجمته في: ابن رشيد: ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة الى الحرمين مكة وطيبة 2/25 . تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة ط 1 / الدار التونسية للنشر 1982 .

(2) عن اهمية الفهارس والبرامج انظر: فهرس ابن عطية، المقدمة للمحققين محمد الزاهي ومحمد بولجفان، ط 2 / دار الغرب الاسلامي ببيروت 1983 .

وانظر أيضا: مقدمة ابن خلدون فصل "في أن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعلم" ص 598 ط/ دار الجيل ببيروت (د ت ط).

(3) ابن رشيد: ملء العيبة 2/33 .

(4) يقول ابن رشيد: "وإن كنت أودعته من الفوائد ما لعله لا يحصره ديوان ويعز وجوده على ذي البحث والتنقير والافتنان... وقد ضمنته من الأحاديث النبوية والغرائب الاصلية والفقهية، واللطائف الأدبية، والنكت العروضية، وضبطت المشكل فيما تضمنه من غير ذلك، ويثقله في الميزان وراء ذلك كله رجاء العفو والغفران من الملك الديان، ملء العيبة 2/33.

(5) ابن رشيد : ملء العيبة 2/33–34
(6) ابن رشيد : ملء العيبة 2/32
(7) مقدمة الحبيب بلخوجة لملء العيبة 2/36
(8) ابن رشيد : ملء العيبة 2/163–167
(9) أبو اسحاق الغافقي : هو ابراهيم بن أحمد بن عيسى بن يعقوب الغافقي الاشبيلي السبتي مقرئ فقيه نحوي ت 716/1316 .
– أبو محمد المرجاني : هو عبد الله بن محمد البكري ت 699/1299 بتونس له : تاريخ المدينة المنورة، بهجة النفوس والاسرار في تاريخ هجرة النبي المختار، الفتوحات الربانية في المواعيد المرجانية.
انظر : – ابن قنفذ: الفارسية 29–144–152.
– كحالة : معجم المؤلفين 6/130
(10) ملء العيبة لابن رشيد 2/297 .
(11) ابن رشيد : ملء العيبة 2/301.
(12) ابن رشيد : ملء العيبة 2/301.
(13) ابن رشيد : ملء العيبة 2/301–302
(14) ابن رشيد : ملء العيبة 2/302 .
(15) ابن رشيد : ملء العيبة 2/303.
(16) ابن رشيد : ملء العيبة 2/303 .
(17) ابن رشيد : ملء العيبة 2/303.
(18) ابن رشيد : ملء العيبة 2/307.
(19) ابن رشيد : ملء العيبة 2/309.
(20) ابن رشيد : ملء العيبة 2/312–313
(21) ابن رشيد : ملء العيبة 2/314.
(22) ابن رشيد : ملء العيبة 2/317–319
(23) ابن رشيد : ملء العيبة 2/322–323
(24) ابن رشيد : ملء العيبة 2/328–2/331–2/333
(25) ابن رشيد : ملء العيبة: حتى النهاية ص 2/376

الصادر والمراجع :

* المصادر:
– ابن رشيد : ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة الى الحرمين مكة وطيبة، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة.
ج 2 : تونس عند الورود ، ط/ الدار التونسية للنشر 1982 .
ج 3 : الاسكندرية ومصر عند الورود، ط / الشركة التونسية للتوزيع 1981 .

***المراجع :**

– برانشفيك (روبار) : تاريخ افريقية في العهد الحفصي من القرن 13 م الى القرن 15 م في جزئين تعريب حمادي الساحلي ، ط 1 / دار الغرب الإسلامي بيروت.
– بل (ألفريد): الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي تعريب عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي ط 3 / 1987 .
– التجاني (أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد) :رحلة التجاني تقديم حسن حسني عبد الوهاب نشر كتابة الدولة للتربية القومية والشباب والرياضة، المطبعة الرسمية بتونس 1958 .
– ابن خلدون (عبد الرحمان) : المقدمة ط / دار الجيل بيروت (د ت ط).
– ابن الخوجة (محمد) : تاريخ معالم التوحيد في القديم وفي الجديد، تحقيق الجيلاني بالحاج يحي وحمادي الساحلي. ط 2 / دار الغرب الإسلامي ببيروت 1985.
– الدراجي (علي) : مدينة مراكش بين القرنين الخامس والثامن الهجريين، الفصل الرابع: من ثورة المريدين الى هيمنة المنظومة الصوفية، عمل جامعي لنيل شهادة التعمق في البحث. (عمل مرقون) إشراف عبد المجيد الشرفي كلية الآداب منوبة 96/1997 .
– الزركشي (أبو عبد الله محمد بن ابراهيم): تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق محمد ماضور ط 2 / المكتبة العتيقة بتونس 1966.
– الطالبي (عمار) : آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، في جزئين، ط / الجزائر 1974 .
– ابن عامر (توفيق) : دراسات في الزهد والتصوف، ط / الدار العربية للكتاب، تونس ليبيا 1981 . مقالات الصوفية الى ق 6/12 درس عام لطلبة المرحلة الثانية من استاذية اللغة والآداب العربية بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس 97/1998 ، 98/1999 تحت الطبع.
مقال مواقف الفقهاء من الصوفية في الفكر الإسلامي مجلة حوليات الجامعة التونسية عدد 39 لسنة 1995 (المجلد الرابع : بحوث في الحضارة والتاريخ).
– عبد الوهاب (حسن حسني) : كتاب العمر، في مجلدين، مراجعة محمد العروسي المطوي وبشير البكوش، ط / بيت الحكمة بقرطاج 1990 .
– ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية عدد الأجزاء 14 تحقيق عثمان يحيى، مراجعة ابراهيم مدكور مصر 1972 .
– ابن عطية (أبو محمد عبد الحق) : فهرس ابن عطية، تحقيق محمد أبو الأجفان ومحمد الزاهي. ط 2 / دار الغرب الإسلامي ببيروت 1983 .
– الغبريني (أبو العباس أحمد بن أحمد): عنوان الدراية في من عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية. تحقيق رابح بونار. ط 2 / الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر 1981.
– غراب (سعد): درس الغزالي والمغرب الإسلامي، درس ألقي على مسامع طلبة السنة الأولى من مرحلة التعمق خلال السنة الجامعية 89/1990 .
رسالة الطرطوشي الى عبد الله بن مظفر من تقييد البسيلي على تفسير ابن عرفة ضمن كتاب: العامل الديني والهوية التونسية سلسلة موافقات عدد 2، ط/ الدار التونسية للنشر1990 .
– الغزالي (أبو حامد) :–احياء علوم الدين، في 4 اجزاء ، ط / مصر 1956 ./ المنقذ من الضلال، تقديم فريد جبر، ط/ بيروت 1969.
– ابن القطان (أبو محمد حسن بن علي...المراكشي) : نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان تحقيق محمد علي مكي، ط 1 / دار الغرب الإسلامي ببيروت 1990.
– المعموري (الطاهر) : الدرسات القرآنية والحديثية بإفريقية في العهد الحفصي فصل تصوف من ص 91 الى 95 ، رسالة جامعية للحصول على شهادة الدراسات المعمقة بكلية الشريعة وأصول الدين بتونس (عمل مرقون).
– النيال (بهلي): الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي. ط/ مكتبة النجاح بتونس . 1965

مناقب أبي سعيد الباجي
مقاربة معرفيّة

محمّد الكحلاوي*

كان علامة بارزة في الحياة الصوفية بإفريقية زمن الدولة الحفصية، إلية آلت حلقة عبد العزيز المهدوي قطب التصوف بشمال افريقيا فصار شيخاً لها، وعنه تتلمذ أبوالحسن الشاذلي وبرعاية منه اكتمل صرح عرفانه، لاسيما أنّه عرف عليه حاله مذ رآه،

تجتمع في حياة أبي سعيد الباجي (551هـ/ 1156م –628هـ / 1230م) نوازع فعل الخير وإغاثة الناس والاجتهاد في قضاء حوائجهم مع طلب العلم والانقطاع إلى الزهد والمجاهدة والتأمل بالربى والاعتكاف في الخلوات والمرابطة في المغارات، أحبّ مولاه وهام بذلك كما جاء في مناقبه التي حبّرها أبو الحسن علي بن القاسم الهوّاري (ت1270م)(1) في مجموع يضم ترجمة لعدد من أولياء الحاضرة.

كان لمنهجه في الحياة الروحية وقعه وأثره على السائرين في الطريق الصوفي، وعلى تسميات بعض جهات الحاضرة وضواحيها فجبل المنار الذي اتّخذه الشيخ مقاما له وفضاءً للذكر والتعبدّ والتأمل وذلك لما فيه من خصائص طبيعية تجعل المتعبدّ في نشوة روحية تواصلية ولما ينطوي عليه من أسرار لدنية أصبح بعد وفاته يعرف بجبل أبي سعيد يقصده العديد من المرابطين التقاة(2). وقد كان يتردد على المهدوي ولازمه وأخذ عنه الكثير وله لقاءات بأبي مدين وكان من أصحابه كذلك أبو محمد عبد السلام بن عيسى القرشي، وأبو الوكيل ميمون المعروف بالكماد، وأبو عبد الله محمد بن عمر بن علوان، وأبو يعقوب الصيّاد وأبو هلال بن مخلوف الزيات. وقد تمتّن الاتصال لاسيما بينه وبين الشيخ عبد العزيز المهدوي الذي استقرّ برباط المرسى، وكذلك بالشيخ صالح البلطي المعروف بالحاج "أبو العفيف"(3) وقد ظلّ البعض من مريديه يجتمعون في ربوة المنار بعد وفاته التي صارت تسمّى باسمه، كما يقصدها العديد من الزهاد والمرابطين الأمر الذي جعل المصادر والمخطوطات التي تعود إلى تلك الفترة تهتم بذكره كثيراً وتشيد برسوخه في علوم الحقيقة وآداب الطريقة، غير أنّ هذه المصادر لم تهتم بالترجمة المفصلّة لحياة الشيخ أبي سعيد الباجي خاصة قبل رحلته إلى الشرق ولا بالتعريف بكيفية ارتقائه وتصدّره شيخاً للمعرفة الصوفية وأسرارها، كما لم تتساءل ولم تبحث بما فيه الكفاية في الجانب الروحي الثيوصوفي لأقوال وآراء هذا العلم البارز، كما لا نعثر على دراسات تجتهد في تجلية البعد الفكري الذي تنطوي عليه سيرة الوليّ وتنزيله في سياق مبنى المتن الصوفي العام، لاسيما بالنسبة إلى تلك الفترة، وهو ما دفع بنا إلى الاشتغال على نص المناقب المذكور أعلاه والذي ألّفه أبو الحسن علي بن أبي القاسم الهوّاري واستنطاق طبيعة المنطق الداخلي الذي ينطوي عليه ومحاولة استجلاء مقومات تصوف أبي سعيد الباجي وايجاد بناء نسقي له، دون أن نغفل عن رصد طبيعة صلات ذلك بحياة مجتمع تلك الفترة.

*صحفي وباحث.

سيرة الولي من خلال المناقب

"تُفتتح مناقب أبي سعيد الباجي بـ: "هذه مناقب الشيخ الأستاذ سيدي أبي سعيد الباجي نفعنا الله به آمين بجاه سيّد المرسلين".

ويبدو أن نص المناقب يتمحور أساسا حول كرامات الشيخ: "سألني بعض المريدين من أحبّة الشيخ أبي سعيد رحمه الله أن أجمع لهم ما شاهدته من كراماته عياناً وحدّثه الثقات من قدماء أصحابه".

وقد ألفت هذه المناقب بعد وفاة الشيخ بخمس سنوات "في شهر رمضان سنة (633هـ) ثلاثة وثلاثين وستمائة (للهجرة)".

ويتدرّج نص المخطوط في البداية ليعرّف بالشيخ "فأبوسعيد خلفة بن يحيى التميمي ثم الباجي مولده بباجة(4) التي هي من ناحية تونس وكانت سكناه رضي الله عنها بها"(5) ويورد المؤلف أخباراً تتعلّق بالشهود للشيخ بالعلم والشأن العظيم منذ صباه، قال: "حدثنا ثقة من المريدين قال كنت أنا والشيخ صبيّ بالمكتب أقرأ وأتعلّم وكثيراً ما ينظر المؤدب إليه رضي الله عنه ونفعنا الله به ويخصّه من الاولاد قائلاً ليكوننّ لهذا الصبيّ نبأ عظيم"(6).

ويبدو أن سيرة الشيخ كانت محاطة بهالة من القداسة والتعظيم يفصح عنها المخطوط منذ ورقاته الأولى فبعد أدائه فريضة الحج سنة 603هـ/ 1206م وارتحاله إلى الشام وقد دامت رحلته هذه سنوات ثلاثا ذكر البهلي النيّال "أنّه خرج من باجة القديمة إلى الحج سنة 603هـ ومنها انتقل إلى الشام وقد رجع إلى تونس (سنة) 606هـ 1210م" (7) وهناك "ازداد عدد أتباع شيخ جبل المنارة وذاع صيته بعدما اعتاد الاعراض عن الناس والاشتغال بخصيصة نفسه إثر رجوعه من رحلته المشرقية"(8) فهو قد اتخذ من مغارة المعشوق بجبل التوبة ميعاداً لحلقة ذكره منهجاً ومقصداً واضحاً وأساسياً في حياته، وقد بقي ما يزيد عن طيلة العشرين سنة وتزيد ينشر مبادئ التصوف بين سكان الحاضرة وأحوازها معرضاً عن كل العروض والمناصب التي قدمها إليه السيّد الموحّدي أبو العلا المناصر للنظريات الصوفية(9).

وتبرز المناقب علم الشيخ أبي سعيد الباجي ومدى اطلاعه على فقه الشرع وقدرته على الافتاء في أداء الفرائض والواجبات من جهة الوقت والمكان(10) ولم يكن علمه ينفصل عن حياته الروحية وتأمله ومجاهداته لا سيما وأنّه كان دائم الاقامة بربوة جبل المنار الذي اختاره مكاناً للزهد والعبادة.

ويكشف نص المخطوط كذلك عن ذيوع صيت الشيخ مشرقاً ومغرباً والاعتداد، بعلمه من ذلك أن أحد العلماء من أهل قرطبة شغل خطّة القضاء بتونس كان حريصاً على أن يرسل بكتبه إلى مجلس الشيخ أبي سعيد: "إني أريد أن أرسل إليه جميع كتبي تكون عنده تقرأ عليه في مجلسه بعد موتي..." (11).

وقد كان ذلك وراء تبوّئ الشيخ أبي سعيد الباجي مكانة اجتماعية وعلمية ودينية هامّة جعلته مقصد الزائرين إلى تونس من أهل العلم والصلاح "... حدثني الشيخ الفقيه المغربي أبو علي عمر النصري قال لما وردنا أنا وأخي ودخلنا مدينة تونس سألنا عمن فيها من المشائخ(12) فدلونا على الشيخ أبي سعيد رحمه الله..." (13).

ولم يكن الوليّ سيدي أبو سعيد يهتم كثيراً بمعرفة الناس وبمخالطتهم أو بمجادلتهم في آرائهم رغم اهتمامه بالعلماء واطلاعه على مختلف المذاهب وأسرار العلوم "كان في أوّل ابتداء مقامه ملازماً لمسجد برباط البحر (بباب البحر لمدينة تونس) لا يعرفه إذ ذاك إلاّ قليل من الناس مثل الحاج أبي العباس الساحل والحاج أبي الحجاج يوسف الصيّاد المعروف بابن الشمّاع وكان هذا الشيخ من خاصتّه رحمه الله وعاش بعده مدّة من الزمان ونقل عنه كثيراً... ومنهم الشيخ الصالح المبارك المغربي أبو الفرج ابراهيم".

وقد دخل الشيخ على إثر عودته من الحج في غيبة هي بمثابة الخلوة لا يعرفه فيها أحد، حيث كان بمعزل عن الناس يعيش تأملاته، ويقوم بأذكاره وأوراده ومجاهداته الروحية، ويتدرّج في تقبّل شوارق الأنوار من حضرة الشهود الالهي كما كان حريصا على عدم تشويش طريقه إلى ذلك بخواطر حياة الدنيا وملابساتها خاصةً وأنّ عملية الدخول في الغيبة وإطالة المكوث فيها تعدّ علامة صدق في الطريق بل إن البعض اعتبر ذلك من شروط الطريق الصوفي وهو ما أكّد عليه القشيري في الرسالة". (14).

قال أبو سعيد الباجي "أقمت بتونس بعد رجوعي من الحج مدّة من السنين لا يعرفني أحد وكنت أخرج في الأعياد إلى المصلّى وأرجع إلى منزلي ولم يسلّم عليّ أحد غير هؤلاء(15) الذين ذكرت"(16).

وقد أتت مثل هذه الخلوة ثمارها وارتقت بالشيخ في سلم العرفان ومعراج الكمال المعرفي حيث يذكر المخطوط أنّه "كان من أرباب الأحوال ومواجيد القلوب له كلام كثير في التوحيد

والمعاملات ومراتب المكاسب وحقائق(17) المواهب". وهو ما يخوّل لنا عدّه واحدا من أبرز الأقطاب العارفين والمتحققين بعلوم الأسرار من كشفيات ودوقيات.

فأبو سعيد الباجي وإن لم يترك شيئاً مكتوباً يبدو من خلال نص هذا المخطوط عالماً بمعارف عصره متبصراً بمختلف فنون العلم. وقد آثر مع ذلك السير في طريق العرفان الصوفي، ويذكر المخطوط أنّه كان صاحباً لأولياء وأقطاب صوفية ذوي شأن منهم الشيخ أبو مدين"(18) .

وتفصح المناقب من جانب آخر عن تواضع الشيخ وتكتّمه على مكانته، وقهره لنفسه مهما علا شأنها بحثاً عن صدق أكبر في الطريق، ولا يخلو ذلك من نزعة خشوع وبكاء وهي ممّا يسم حياة الصوفية. قال أبو القاسم الهواري "وحدثني الشيخ المؤدب الصالح أبو عبد الله محرز بن عمر وابن علوان رحمه الله تعالى، قال لمّا أردت الرحلة إلى تونس(19) ... أتيت الشيخ أبا مروان أسأله الدعاء وأودعه فقال لي بعد أن دعا لي: إذا وصلت إلى تونس امض إلى الشيخ أبي سعيد وقل له أخوك أبومروان يسأل عنك ويسألك الدعاء، قال فأدخلني وقدّم لي طعاماً فقلت يا سيدي، الشيخ أبو مروان قال لي إذا وصلت إلى تونس فامض إلى الشيخ أبي سعيد وقل له أخوك أبو مروان يسلّم عليك ويسألك الدعاء فاهتزّ الشيخ عند ذلك وبكى(20) وقال هكذا يقول أبو مروان عنّي أنا أخوه وما أنا إلا من بعض من خدمته وتلامذته رحمة الله عليهم أجمعين"(21).

فأبو سعيد الباجي يتمثل أهم ميزة يؤكد عليها الصوفية وهي قهر كبرياء النفس، وابعاد شبح العظمة عنها بشيء من التواضع حتى تقترب أكثر من خالقها.

وتتسع اهتمامات النص المناقبي ليفصح عن جوانب هامّة تتعلّق بأسرار ولاية الوليّ وما يتصل بذلك من كرامات وخوارق. قال مؤلف المناقب "حدثني الشيخ أبو يعقوب الصيّاد رحمه الله قال لنا :أخبرني الشيخ أبو سعيد قال كنت ببعض سواحل البحر عند طلوع الشمس فرأيت سفينة أقبلت من البحر ليس بها قلاع ولا عزّة ولا شيء، غير جماعة من الرجال بيض الثياب، حسان الوجوه، صفوف على طرف السبعين، وتفوح منهم رائحة المسك وبين أيديهم أطباق اللؤلؤ مملوءة ورداً أحمر، وأطباق مملوءة ورداً أبيض فرجعت إليهم وسلّمت عليهم فصافحوني، وبشروني بالولاية وكتبوا لي عقداً بذلك وشهدوا فيه وأشاروا إليّ على أخذ الورد فمددت يدي أن آخذ الورد الأبيض فناولوني الأحمر وقالوا لي هذا للمشهور، وهذا للمستور، فأخذت منهم ونزلت فودعوني وانصرفت ومضوا وأنا أنظر اليهم حتى غابوا عن بصري" (22) .

هكذا إذن يستوجب مقام الولاية الاتصال بكائنات نورانية من غير هذا العالم (الخضر، الملائكة، أرواح الأنبياء،...) وفي أطر خارقة تخرج عن قوانين الزمان والمكان وتعلو عليها لتعطي سرّ الولاية للولي ولتثبته في معراج السائرين وتطمئنه على درجته وعلو مكانته.

ولعلّ نص السائلين عن الولاية(23) وعدد المقامات التي تقطع في سبيل بلوغها الذي فوّض له فيه الشيخ عبد العزيز المهدوي الكلام باسمه يكشف عن مدى تمكّن الباجي في الطريق وتحققه بمقاماته العلوية، وإطلاعه على أسراره الروحانية.

وترد في نفس السياق بعض الأخبار والوقائع لتؤكد وصول أبي سعيد الباجي وكمال ولايته، جاء في المناقب " حدثني أبو يعقوب المذكور قال: قال الشيخ رضي الله عنه كنت وقتا بساحل برقة عند رأس الحمراء ومعي الشيخ أبو مروان ورجل آخر اظنّه أبا مدين فورد عليّ(ما) غيّبني على نفسي ثم فقت فقالا لي (الرجلان) ما هذا يا أبا سعيد فقلت ما الخبر فقالوا رأيناك تمشي على الماء إلى أن وصلت إلى هناك موضع طائر(24) في البحر بعيد. وكنت أحسب أنّ الذي يمشي على الماء يكون غائباً(25) على حسه، فقلت لهما صحّ ذلك عندكما فقالا نعم" (26).

قال أبو القاسم الهوّاري وحدثني بعض الصالحين عند ورودنا عليه من الحج قبل وفاة الشيخ أبي سعيد بقليل قال: كنت بمكّة في الموسم فرأيت شيخاً عليه جمع من الناس يتبركون به ويسألونه في الدعاء فقال لي من أي البلاد أنت، فقلت من تونس قال وعندكم الشيخ أبو سعيد الباجي وأنت تسألني الدعاء إذا وصلت إليه فاقرأه مني السلام فوصلت إلى الشيخ وأخبرته ودعا اليّ وانتفعت بدعائه، ولقد شاهدت منه العجب في الموضع الذي توفي فيه كان أكثر الأوقات تسلّم الملائكة عليه ويقول وهو يشير إليهم بالجلوس هنا يا ملائكة الله هنا"(27) .

الخارق والانساني في سيرة أبي سعيد الباجي

ويكشف نص المخطوط وبإسهاب كبير على جانب آخر مهم في حياة الشيخ أبي سعيد الباجي وهو اتقانه للسيمياء(28)، ويظهر هذا الجانب في حياته في شكل كرامات وخوارق تكون سبباً في إكسابه هيبة ووقاراً كبيرين وخشية من قدرته التي إذا

أرادت فإنّ الله يريد مع إرادتها ويسخّر في وقوع ما أرادت، وتتداخل مثل هذه الامكانات في الفعل مع وقائع المعيش اليومي ومع نسق الأحداث حيث تنتصر قدرة الولي ويكون لها ما تريد خاصة فيما يتصل بها – هي – مباشرة، قال أبو القاسم الهواري "حدثني الشيخ الصالح أبو يعقوب الصياد والحرّة الصالحة ابنة(29) أبي سعيد رحمه الله وكان اسمها سيدة قالا، قال الشيخ أبو سعيد لما حوصرت(30) باجة أخذني بعض القوم وقيّدني بقيد من حديد وربطني بالأوتاد في الأرض وأنا مثقل بالجراح. فتركني للشمس ومضى فلما جاوز وقت الظهر طاوعتني نفسي أن أسأل الله تعالى أن يطلقني من وثاقي حتى أصلّي إيماء ولا أدع الصلاة وإذ بالقيد قد سقط من رجلي ورأيت الرجل الذي قيّدني فقلت تعال وأصلح هذا القيد فجاء فثقفه(31) ثم انصرف فسقط مرة أخرى، وكانت له ابنة في الخيمة أصابها وجع في البطن وانتشر صياحها حتى أشرفت على الهلاك فقلت له ايتني بشيء من الكمون وغرفت ماء في صاع ففعل فقرأت عليه آية من القرآن، وقلت له إسقها هذا على بركة الله وبركة رسوله صلّى الله عليه وسلم فشربت فسكن ما بها في الحين فرجع إليّ وحلني من وثاقي وقال: انصرف حال جبريل بيني وبينك فانصرفت"(32).

وتتدرّج المناقب لتكشف عن زهد الشيخ ومدى تشدده في رفض "متاع الدنيا" "حدثني الشيخ الصالح أبو فارس عبد العزيز بن أبي الفتوح رحمه الله وكان من قدماء أصحابه قال كنت يوماً جالساً معه في المسجد بعد انصراف الناس فرأيته يتغيّر ويتقلق ثم قال اللهم لا تفتنيّ ولا تحجبني عنك بالدنيا. ثم قال يا عبد العزيز انظر هذه الفتنة ثم رفع ثيابه فإذا عرمة من الدنانير تحت ثيابه ثم أخذ منها يسيراً وجعله في جيبه واستعاذ منها وقام ونفض ثيابه وكأنها لم تكن" (33).

وتلتقي هذه النزعة في حياة الشيخ أبي سعيد الباجي بخصال أخرى اجتماعية وأخلاقية حيث كان دائم الاكرام لأحبابه ومريديه وحريصاً عليهم في كلّ شيء ومن أبرز هؤلاء القطب العارف الذي سيواصل الطريقة بعده وهو ابوالحسن الشاذلي لاسيما وأن أبا سعيد الباجي هو أوّل من عرف الشاذلي على حقيقته وعلى حاله منذ دخوله إلى تونس. جاء في المخطوط "وكان الشيخ أبو الحسن علي الشاذلي رحمه الله قال لمّا دخلت إلى تونس في ابتداء أمري قصدت من فيها من المشائخ وكان عندي شيء أحبّ أن أعرضه على من يبيّن لي حاجتي قبل أن أبدي وأظهر بسري فاعلم أنّه وليّ الله. ولازمته وانتفعت به كثيراً رحمه الله"(34).

وتذكر المناقب أحوال تلك اللقاءات وما يكون فيها من زهد وبساطة رغم كبر نفوس أصحابها وهو ما من شأنه أن يكشف لنا عن طبيعة الحياة اليومية، ونمط العيش لأولئك الرموز من الأولياء وأهل القطابة والنص التالي يظهر ذلك: "ومما رأيت له من الكرامات رحمه الله أني دعوته إلى وليمة معه نحو الخمسين رجلاً منهم الشيخ الصالح المحقق القطب الغوث الصديق أبو الحسن الشاذلي ومنهم الشيخ الصالح أبو يوسف المحمدي وهو الذي جلسه في مجلسه بعد وفاته مدّة من السنين إلى أن توفي رحمه الله وأكابر نفع الله بهم فدخل الدار ودعى بالطعام ولم يكن عندنا غير ثلاث صحاف بقيت فدهش والدي وخجل وتحيّر ثم قال وما عسى هذا الطعام في هذا الجمع الكثير وكان البيت قد امتلأ ووسط الدار أيضا فقال الشيخ رضي الله عنه كلُوا على بركة الله وبركة رسوله صلى الله عليه وسلّم فأكل القوم حتى شبعوا ودعا(35) الشيخ ثم انصرفوا ولم ينقص الطّعام إلاّ يسيراً ودخل بعدهم من الاصهار والجيران نحو الثلاثين رجلاً فأكلوا وانصرفوا والطعام كهيئته ثم من النساء أكثر من ذلك، ثم فرّق بقيّة الطعام على الديّار للبركة".

وترتبط مثل هذه الكرامات بالنور الذي يأتي من العالم الآخر ليلف هذا العالم ويغمره ببركة وسرّ وليقف شاهداً على ولاية الوليّ وعلى سرّ قطبانيته. قال الراوي "ورأيت تلك الليلة نوراً بعد أن مضى من الليل ندراً حتى ظهر كلّ ما كان في البيت وسمعت ضرب الدفوف وقائلا(36) يقول هذا فرح بالشيخ أبي سعيد الباجي ودخوله عندنا فأخبرته بما رأيت فقال ما رأيت يا ولدي إلاّ أحدهم: إخواننا من الجنّ المؤمن ثم أمرني أن أخرج أخبر الشيخ أبا يوسف الحمدي بما رأيت فأخبرته بمحضره"(37).

هكذا تتوالى الروايات والأخبار وتتعاضد الأسانيد والمتون في وصف قطبانية الشيخ وبركته وقدرته الخارقة على التصرّف في الأكوان واتيان الخوارق، حيث يجمع بين ما لا يمكن الجمع فيه ويقرّب بين المسافات في الزمان والمكان ويعرف ما بصدر قاصديه، ويكون في عون مجتمعه وفي قضاء حاجاتهم. قال الهواري: "ورد علينا شيخ من الأكابر من جملة أصحاب الشيخ أبي سعيد وكانت له بركة عظيمة وفراسة حادّة. وكان يعرف بأبي عبد الله محمد رحمه الله. كان كثيراً ما يزور الشيخ ولمّا توفي ما زاره بعد حتى كان سنة أربعين وستمائة ورد علينا

وحضر المجلس. ولمّا انصرف الناس أخذ بيدي الشيخ وخلا بي في الموضع الذي كان يجلس فيه الشيخ، وكنت قد كتبت هذه الكرامات جملة ولم أكملها فقال لي اسمع لك عندي شهادة أبلّغها إليك عن الشيخ أبي سعيد الباجي رحمه الله ولم يكن أحد منهم على علم بما عزمت عليه من هذا التأليف فقلت له يا سيدي ودموعه تنحدر مرضت زوجتي وكانت من الصالحات فاشتهت عليّ التفّاح والرّمان في غير أوان ولا يجتمعان كلاهما في زمان واحد فتحيّرت فقالت لي زور الشيخ أبا سعيد واقصده بذلك فعزمت على زيارته، وكنّا قد مُنعنا الغيث وأشرف زرعنا على الهلاك فتبعوني (أهل البلاد) وسألوني أن آخذ لهم الدعاء من الشيخ فأتيته رحمه الله فوجدته يصلّي في بيته فلمّا فرغ سلّمت عليه فرد عليّ السلام وتبسّم في وجهي، وقال مرضت عيالك فقلت نعم فقام وصلّى أربع ركعات، وأنا على يمينه ثم دعا بدعاء خفيّ. ثم قال الله إنّك تقول للشيء كن فيكون، فرأيت والله ثلاثة عشر رمانة يسقطن من شجرة طرية بورقها واثنا عشر تفاحة فأعطاني إياهم وفي التفاح واحدة قد أكل بعضها فقمت أودّعه وانصرف وكنت نسيت وصيّة أهل البلاد في الدعاء، فابتدرني وقال لي غداً إن شاء الله تمطرون ثلاثة أيام وتبرى عيالك من هذا المرض بحول الله فودّعته وخرجت فلمّا وصلت خرج أهل البلاد فبشرتهم بمقالة الشيخ رضي الله تعالى عنه ثم دخلت منزلي فأعطيت الزوجة التفاح والرّمان فقالت لي وأمطرنا بثلاثة أيّام كما قال رحمه الله"(38) .

وجاء في المناقب " وحدثني الشيخ الصالح أبو يوسف بن يعقوب المحمدي رحمه الله قال وجدت(39) في داري بئراً(40) وأنفقت عليه من الدراهم ولم يظهر فيه ماء فضاق صدري وعزمت على تركه وأخبرت الشيخ بذلك فقال غداً إن شاء الله يظهر فيه الماء فلما كان من الغد كشفت على البئر فرأيت الماء قد طلع فيه كثيراً جداً"(41).

ويكشف نص المخطوط ضمنيا عن مدى تبحّر الشيخ في علوم التصوّف وأسرار العرفان وعن الشهود له بذلك من قطب زمانه الشيخ عبد العزيز المهدوي والنص التالي يؤكد هذه الحقيقة "حدثني يعقوب المحمدي فقال: "كان ثلاثة من المتصوفين... يحضرون مجلس الشيخ أبي محمد عبد العزيز المهدوي يعترضون عليه فيما بينهم ويتعبونه وكثر ذلك منهم ثم انهم بعد مدّة طويلة قدموا وطلبوا أن يتحققوا (42) منه فدخلوا عليه ... فنظر بعضهم إلى بعض وتغيّروا... فقال له أحدهم أنا أقول انّك تتكلم على مقامات وأحوال لم تبلغها بعد، فقال إذ كنتم تعلمون هذا مني فما تطلبوا المحالة وكان يجب عليكم أن تبيّنوا لي قصوري وتفيدوني حتى أرجع عمّا أنا عليه كما كان عندكم واتوا فإذا كنتم على الصواب فقولوا له إنا نسألك عن مسألة كم من مقام يقطع السالك ويصل إلى الولاية.

في بناء مقامه وزاويته :

جاء في الحلل السندسية للوزير السرّاج ذكر للمنجزات العمرانية لحسين بن علي والتي منها زاوية ومقام أبي سعيد الباجي ما نصه(43)" فمنها مسجده الذي بروضة الولي المشار، وسحاب البركة المدرار، والسراج المنار وخزانة الأنوار والاسد المهدار، والعنبر المعطار، والمزيّن ظلمات الديّاجي، بيواقيت إلاّ أنّها من دموع الابتهال والتناجي، الواصل المكاشف ولكلّ كربة مفرّج كاشف، مبلغ آمال كلّ راجي، الشيخ سيدي أبي سعيد الباجي وزاد فيه مساكن وتوسعة للزائرين، وكنفاً ووقاية المستظلّين، وزاد في القبّة أضعاف ما كانت عليه نظر الله بعين اللطف إليه.

وذكر "وجدت مقيّداً بخطّ بعض الفضلاء ما نصّه: الحمد لله، ومما نقل عن الشيخ الرصّاع – رحمه الله – أنّه نقل عن الشيخ سيدي أبي سعيد الباجي – رحمه الله – قوله في خلواته بحبيبه (ص) لمّا ذكر الصلاة على النبي (ص) وفرضيته مرّة في العمر واستحبابها بعد ذلك، وذكر الترغيب والتأكيد على الصلاة على النبي (ص) لمن طابت سريرته، وحسنت سيرته وقوي اعتقاده فيه ومحبته فلا يفتر عن ذكر حبيبه في جميع أوقاته ولا يغفل عنه في كلّ ساعة، ما نصّه :

ذكر الحبيب لا يملّ أبداً على التمادي أبداً مؤبداً
هو الحياة للقلوب وبه نرضى ونرقى لمقام السعدا(44)

وقد توفي الباجي سنة 628هـ/ 1230م.

وجاء في تاريخ الدولتين للزركشي تـ 932هـ/ 1525م(45) "وفي ليلة الاثنين السادسة عشرة لشعبان من سنة ثمان وعشرين وستمائة 1230م توفي بتونس الشيخ الصالح أبو سعيد خلف بن يحيى التميمي الباجي ودفن بالجبّانة المعروفة به بجبل المرسى بمقربة من المنارة"(46).

الهوامش :

1 – توجد مناقب أبي سعيد الباجي في أكثر من مخطوط بدار الكتب الوطنية لعلّ أبرزها نسخة عدد 18419 و07528 و17945 وهي النسخة التي اعتمدناها بصفة أساسية.
2 – دائرة المعارف التونسية عدد 1992 ، ص 103.
3 – م ن ، ص 102.
إشارة إلى الحكمة الصوفية التي يكون منهج تحصيلها إشراقيا ذوقيا.
4 وهي باجة القديمة وتوجد في ضواحي العاصمة (جنوب شرقي منوبة).
5 – مناقب أبي سعيد الباجي: أبو الحسن علي ابن أبي القاسم الهواري، مخطوط عدد 17945 مكتبة حسن حسني عبد الوهاب، دار الكتب الوطنية ورقة 1ب.
6 – م ن ، ورقة 1أ.
7 – أنظر البهلي النيّال، الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامي، مكتبة النجاح 1965، ص 226.
8 – لطفي عيسى، مجلة الحياة الثقافية ، عدد ماي 96، ص 13.
9 – دائرة المعارف الاسلامية ، ص 102.
10 – م ن ، ورقة و.ب.
11 – م ن ، ورقة 15 أ.
12 –المقصود هنا شيوخ العلم ورموزه.
13 – م ن ، ورقة 12أ.
14– قال القشيري :إن الخلوة صفة أهل الصفوة، والعزلة من أمارات الوصلة ولابدّ للمريد في ابتداء حاله من العزلة عن أبناء جنسه، ثم في نهايته من الخلوة لتحققه بأنسه، وحقيقة الخلوة الانقطاع عن الخلق إلى الحق لأنه سفر من النفس إلى القلب، ومن القلب إلى الروح، ومن الروح إلى السرّ ومن السرّ إلى واهب الكلّ"، الرسالة القشيرية، ص 101.
15 – في نص المخطوط وردت : هاولاء.
16 – مناقب الشيخ أبي سعيد الباجي، سبق ذكره ، ورقة 2 ب.
17 – في نص المخطوط وردت : حقايق.
18 – مناقب ابي سعيد الباجي ، ورقة 2 ب.
19 – في النص لتونس .
20 – في النص أبو مروان
21 – مناقب أبي سعيد الباجي، ورقة 3 ب و4أ.
22 – مناقب أبي سعيد الباجي ، ورقة 3 ب ، وورقة 5أ. .
23 – انظر الورقة 29، 30 من المناقب .
24 – موجودة طاير في النص الأصلي.
25 – في النص : غايباً .
26 – مناقب أبي سعيد الباجي، ورقة 14 أ.
27 – م ن ، ورقة 5أ.
28– السيمياء إذا كان علم الكيمياء يهتم بتحليل المادة ومكوناتها العضوية، فإنّ السيمياء علم يهتم بدرس "كيمياء" الوجود الروحي، وقد ارتبط استعمال كلمة السيمياء التي هي من أصل سرياني يوناني في لغة العرب بالسحر وعلم الطلسم "قراءة الاسم" وعلى ذلك أثر ابن خلدون تسمية السيمياء "بعلم أسرار الحروف" فقد كان المصطلح سيمياء يطلق على علم الطلسمات عامة، وإنما استعمل بالمعنى المشار إليه عند ابن خلدون لدى الصوفية الذين يرون انهم قادرون على التصرّف في العالم الطبيعي بهذه الحروف والأسماء والاشكال الناشئة عنها... وثمرة علم أسرار الحروف عندهم تصرّف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالاسماء الحسنى والكلمات الالهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالاسرار السارية في الاكوان انظر دائرة المعارف الاسلامية م. 13 ص. 21، 22.
29 – في النسخة الأصلية كتبت : ابنت .
30 – في النسخة الأصلية لمّا حصرت .
31 – كتبت هكذا في النسخة الأصلية .
32 – م ن ، ن و و ب (المصدر نفسه ، نفس الورقة وجه ب).
33 – م ن ، ورقة 6 أو ب .
34 – م ن ورقة 7 أو ب .
35 – في النص الأصلي كتبت : دعي .
36 – في النص الأصلي كتبت : قايلاً.
37 – م ن ، ورقة 7أ.
38 – م ن ، ورقة 7 ب و 8أ.
39 – هكذا كتبت.
40 – في نص المخطوط كتبت بيراً.
41 – م ن ، ورقة 12، وجه ب .
42 – في النسخة الأصلية وجدت : يتحللوا .
43 – الحلل السندسية ، ج3 ، ص 305.
44 – ورد هذان البيتان الشعريان في نص المناقب أيضا ورقة 16 أ
45 – وفي تاريخ وفاته اختلاف بين هذا التاريخ و 887هـ.
46 – تاريخ الدولتين للزركشي، تحقيق الحسن اليعقوبي، محمد قريمان ومحمد صالح العسلي، ط3 ، المكتبة العتيقة بتونس 1998، ص 58.

عزّ الدّين المدني والمتن الصّوفيّ
شهادة عن رحلة كاتب مع النّصّ الصّوفيّ

محمد الكحلاوي

مهم جداً أن نثبت ضمن هذا الكم الهائل من الدراسات الفكرية والأدبية والتاريخية والفلسفية حول التصوف والصوفية -تاريخا وثقافة - نصاً آخر هو شهادة لكاتب ومثقف احتكّ طويلا بالمدونة الصوفية العربية الاسلامية والنصوص المحايثة لها سواء على الصعيد النظري المعرفي أو التاريخي الذهني هو عز الدين المدني.

وتعدّ في تقديري هذه الشهادة معمّقة لا لأنها صادرة عن كاتب بحجم عزالدين المدني تناثرت نصوصه في كل فنّ وعلم حتّى غدا لا يعرف بعضها إذا ذكرته له، وإنما للاسلوب الذي احتكم إليه بناء هذه الشهادة، والمحاور الأساسيّة التي شملها الكلام، فلم تكن مجرّد سرد لسيرة كاتب اعتمد نصوص الصوفية في بناء مسرحه وبعض من قصصه وحكاياته بل كان كلاما في عمق الاشكاليات التي يطرحها الاشتغال على نصوص الصوفية ومناقبهم سواء من منظور تاريخي اجتماعي أو معرفي ذهني أو في أفق الكتابة الابداعية شعراً و قصة ورواية .

حيث تكثف الحديث في أساليب واتجاهات الآثارالانشائية، والجمالية التي رامت اعتماد النص الصوفي -قيما نظرية، وأفانين لغوية - أفقاً للكتابة يوظف ويحتذى، ويحاكي وتحوّل دلالته إلى حدّ تنبجس معه الحداثة من غياهب هذا النص ومن أعماق أبنيته العميقة .

وشهادة عزالدين المدني مهمّة جدا باعتبار أنها جاءت تقيم الحجة والدليل على حدّ عبارة المتكلمين على إمكان إعتماد النص الصوفي وما ينطوي عليه من تجارب منطلقا للتحاور مع الواقع الآني وما يطرحه من قضايا، واشكاليات، فكلام عز الدين المدني وإن جاء أحيانا تساؤلا مريبا وتوجّسا مخيفا تجاه نصوص شيوخ وأقطاب الصوفية فإنه لم يفعل إلا أن أثبت تعالي النص الصوفي وإطلاقيته ممّا يجعله سرمديا في بعض الاحيان وليس هو ممّا تختصّ به أمّة العرب والاسلام فحسب.

فكأنّي به يريد أن يقول إن النص الصوفي وما إتصل به من تجارب وإن خضع أحيانا إلى مشاغل اليومي وهزّات الواقع ومثّل طرفا أحيانا في ذلك ، فقد جاء ليستكمل إنسانية الانسان، وليوسع أفق نظره وانتظاره ويساعده على تلمّس طريق الخلاص والتسامي على التناحر والصراع وكل أشكال العنف بما فيها العنف ضد الذّات فلا تختزل حقيقتها في بعد واحد .

ولهذا سعينا إلى تثبيت هذا النص بعد أن ألقاه صاحبه على مسامعنا مشافهة، فلم يكن لنا من دور إلا الصياغة. وتقسيم الكلام وترتيبه.

يقول عز الدين المدني :" يعود أوّل احتكاك لي بالتصوف إلى بدايات الشباب حيث كنت أرافق والدي من حين إلى آخر إلى الزوايا ومقامات الأولياء وخرجات الطرق الصوفية، سيما خرجة سيدي البشير التي كانت توحي اليّ بجمالية الفرجة، وعظمة الاستعراض والاعتداد بالذات في بعدها الجماعي، كما كنت أحضر حلقات " العمل " (*) الشاذلي بالمقام (المغارة الشاذلية) ومن فرط ولعي بنصوص الصوفية وأورادهم حفظت حزب البحر للإمام أبي

الحسن الشاذلي (ت 1258م) وقد كنت كذلك أحضر حلقات المجرّد وهي عبارة عن مجالس للذكر والسماع تقتصر فقط على ضرب الأكف لضبط الايقاع مع الانشاد .

وقد لفت نظري أساسا ذلك التناسق الذي كانت عليه حلقات "العمل" والذكر ومجالس الانشاد والحضرة من تنظيم للصفوف، والادوار، والكلام والمراتب وكنت أحضر خروج "عكاشة" وتقطيعه للسلاسل في غمرة السكر والانتشاء (والسكر هنا روحي صوفي) تصاحبه في ذلك ضربات الدفوف وغرغرة المنشدين .وانطلاقا من هذا ابتدأت تتبلور في ذهني لبنات مسرحية " الحلاج " خاصة وانّي كنت مولعا في الأثناء بمطالعة كلّ ما كتب عن هذه الشخصيّة قديما وحديثا. شرقا وغربا، وقد ترافق ذلك مع تشكّل وعيي بالمسرح بما هو فن للفرجة لا يتجزأ ولا يمكن أن ينفصل عن الحياة الاجتماعية والثقافية والروحية للمجتمع، فبتأملي جيّدا خرجة سيدي البشير التي كانت تقام من حين إلى آخر، أو مع كلّ سنة تقريبا، بدت لي وإن كانت في ظاهرها روحية دينيّة تقدم فيها ألوان من الانشاد الصوفي المحتكم الى نظام نغمي موسيقي محدد والمعتمد على نصوص شعريّة عالية . والخرجة رغم أنها كذلك فقد كانت مسلّحة يستخدم فيها البارود وتسمع فيها طلقات البنادق، هذا وغم اهتمام التصوف بحياة الروح وايثاره للتسامح والسلم على ذلك يترجم قوّة المبدإ ونشوة الفوز. الفوز بالفلاح. وقد شدّت انتباهي كذلك روح التضامن ،نزعة التعاون التي كان عليها مريدو الطرق الصوفية وشيوخ الحضرة حيث وبسرعة يصبح الجميع في إغاثة الملهوف وقضاء حاجة المحتاج .ولمّا تتلمذت إلى أحد الاساتذة الفرنسيين ودرست عليه الفلسفة إضافة إلى دراستي بالصادقية تعمّق اهتمامي بالبعد الفكري والجمالي الذي تنطوي عليه نصوص الصوفية كما صرت مولعا ببحث الدلالة الرمزية لكل ما يتصل بحياتهم بالملابس وبالالوان وبالسناجق (الاعلام) ونوعية الرموز المتضمنة لها باحثا عن مرجعياتها في الحياة وفي البنى الذهنية للمجتمع. فكانت الكتابة المسرحية فعلا قصدياً لا ينفصل عن إعادة تصوير دواخل المجتمع وتصوّراته وأحلامه ومشاغله اليوميّة وعوائده وتقاليده وقد أدركت أن حقيقة المجتمع التونسي وإلى حد كبير في بعدها التاريخي وكأغلب المجتمعات العربية والاسلامية أسيرة اعتقاده في الاولياء والصالحين وما يحيط بذلك من تبرك وولاء، وهو ما يظهر مثلا في أسماء الانهج والاحياء إذ أغلبها يعتمد أسماء الاولياء. وكذلك النسبة الدموية للأشخاص وتقسيمات المدينة. فالأمر يصل وكما تفصح عن ذلك كتب التاريخ إلى أن يصير الحالم الحقيقي هو الولي حيّاً أم ميّتا من خلال التماس بركته في كلّ شيء واستشارته في كلّ أمر، وطلب مرضاته التي لا تنفصل عن مرضاة الله في التصوّر الشعبي العام.

لانه إذا غضب هلك الناس والبلاد وفسد حال السلطان وساءت عاقبته. ألم يكن مثلا حسين بن علي التريكي يزورالمقام الشاذلي وحريصا على بناء زاوية أبي سعيد الباجي وتحسين مقامه . وألم يكن يوسف داي مطيعا لأبي الغيث القشاش ويفعل بأمره في معاملة الوافدين من الاندلسيين وألم تكن لسيدي علي عزوز الخطوة الكبرى في تصريف شؤون البلاد لا سيما بعد أن بانت كراماته، وكذا الأمر مع أبي علي النفطي (ت 1213م).....

ولعلّ مثل هذه الحقيقة كانت وراء اهتمامي المكثف منذ الشباب بقراءة مجلّدات مناقب الأولياء والمخطوطات المتعلقة بسيرهم . فلم تكن في تقديري مجرد كتابة ذات مغزى صوفي نظري بقدر ما كانت نصوصا ذات أهمية بالغة في فهم طبيعة الحياة الاجتماعية وخصوصيّة البنى الذهنية التي كانت سائدة مع كل فترة من التاريخ الاجتماعي، كما تكشف نصوص مخطوطات المناقب عن نظام آخر من التفكير الديني والعقلي علّ الاقلام تتحرك بعد لدراسته بما فيه الكفاية، وقد كان هذا محور المحاضرة التي القيتها سنة 1971 على مدرج الجامعة التونسية بدعوة من فرج السطمبولي أستاذ علم الاجتماع فشددت على ابراز مدى اندماج التصوف في الحياة الاجتماعية، وعمق تغلغله في التاريخ رغم أنّه خطاب ذو وجهة روحية وغايات ميتافزيقيّة بالاساس.

فالمناقب رغم ما فيها من تقديس وتجديد وَ إطراء للولي وذكر خصاله الحميدة وسرد كراماته فهي صورة صادقة لمؤلفها علما وأن كتاب المناقب يكونون عادة من المريدين ومثالا حيّاً على ذهنيات سادت في زمن ما وفي مكان ما بل تصلح أن تكون منطلقا لاستجلاء بعد آخر من أبعاد الحضارة والشخصيّة الجماعية في بعدها التاريخي . ففي المناقب وثمة تأكيد على اقتداء الأسرى وهو عمل ذو بال له أثره في الحياة السياسيّة ومن ثم يبرز مدى الدور الذي يمكن أن تضطلع به المناقب في كتابة التاريخ واثراء المصادر والوثائق الاولية التي تشكل المادة الخام لبناء سيرورة التاريخ، وهنا لا بد أن أشير إلى أن بعض المؤرخين التونسيين كانوا لا يعطون شأنا للمناقب ولا يعيرون إهتماما لمضمونها رغم أهميته وتكامله في بعض الأحيان مع ماورد في المصادر الرسميّة.

من جهة أخرى يمكن أن نستنتج معا أن التصوف بمفهومه الواسع وإلى الآن لا يزال ظاهرة تستغرق كلّ مجالات حياة المجتمع، وتخترق المخيال الجمعي وكفيلة بأن تفسّر المخفي والمغيب وتعطي المعنى الخلاق للحياة. إن التصوف ظاهرة

معرفيّة اجتماعية ابداعية اشكاليّة ومعقدة وهو الأقدر على اختراق ما يكتب اليوم في كل ألوان الابداع، إننا نتعرف دون أن نعي ذلك على ذواتنا في مرآة التصوف هذا المجال المتعدد المحاور والاهتمامات، إننا نلمس صدى لمشاغلنا وبعداً آخر لهواجسنا المعاصرة، ولعلّ هذا كان وراء إقدامي على كتابة مسرحيّة

"الحلاج" حيث بدا لي الحلاج القطب الصوفي والولي العارف شخصيّة إشكالية ذات أبعاد متعددة يتداخل فيها الانساني بالالهي، والنسبي بالمطلق وعلى ذلك قسمت هذه الشخصيّة إلى شخصيات ثلاث :

1– حلاّج الحرية: الذي يعشق الحرية ويدعو اليها، وهو جوّال، طوافة، يرتحل بين الافكار والمعتقدات ويجوس خلال الاقطار والامصار.

2– حلاّج الاسرار، وهو الذي حاز مقاما عاليا من العرفان فامتلك معه الاسرار وسكر بخمرة الحب الالاهي فهتك التقية ومزق المرقعة، ونزل الى الرعية من رباط التنسك وعمّق التأمل في أركان الاسلام اجتهادا وفهما.

3– حلاّج الشعب ، وهو حلاج الصوف والقطن وهو الذي كان في خدمة شعبه وتوجيه جهودهم الجماعية لتحسين حياتهم المعيشيّة.

ولا بدّ أن نؤكد على أن الاحتكاك بالنص الصوفي في السبعينات كان أمرا نادرا وحكرا على قلّة قليلة، إذ تتجه إهتمامات الكتاب والباحثين والمبدعين أنذاك وفي الغالب إلى النصوص ذات المنزع العقلاني أو الادبي المنتمي إلى التراث، غير أنه اليوم وقع شبه إكتشاف جديد لمنطقة كبيرة جداً من الفكر العربي الاسلامي . سيما على المستوى الجمالي الابداعي والمعرفي النظري فبدت بموجب ذلك الدعاوى إلى توظيف النص الصوفي واعتماده في انتاج الابداع هذا مع الانبهار بجمالياته واهتمام بما تنطوي عليه من أفكار وقيم فنيّة خلاقة فصرنا نسمع ونقرأ مكثّفا عن أسماء الصوفيّة ومصطلحاتهم في النصوص الابداعية غير أنه يمكن أن نفرّق في معرض هذا بين جنسين من الابداع:

1) إبداع يفهم ماهو مخفي ماهو بين الاسطر ومتضمن في المفردات والكلمات وينطوي على قدرة عالية من الترميز.

2) الابداع الذي يعتمد السائد والمحاكاة ويبقى أسير الوعي السائج بالاشياء والنصوص .

إن النص الصوفي يتخذ موقعا استراتيجياً تجاه الوجود والاشياء والذات، موقع استكشاف ونقد يفجّر السائد ويخلخل المألوفات ويصل الى فضح الوعي السائج بالذات، وبالذات في صلتها بالعالم الخارجي، وهو بذلك يقترح دائما مكانة أخرى للكائن. فهو يصل أحيانا إلى وضع تلتقي معه المتناقضات وتتقاطع فيه أنظمة معرفية ودينيّة وفنيّة متباعدة، ويمكن أن نستحضر في هذا بيتين لابن عربي :

لقد صار قلبي قابلا كلّ صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طـائف وألواح توراة ومصحف قرآن

فابن عربي هنا يفتح قلبه لكلّ الاديان فهو يخرج سائحا بحثا عن الحقيقة التي لا يمكن أن يحوزها إلا عبر ملاقاة الذات الالهية، وذلك بدوره يستوجب تمثل كل اشكال الاعتقاد وأنظمة المعرفة، ألم تكن كلّ الاديان والفلسفات في منظور الحلاّج تمارين ومراحل أو حالات يمرّ بها السالك العارف في سبيل نيل برد اليقين – فالامر –عندما يتعلق حال حديثنا بالابداع– ليس مجرد كلمات وألفاظ توشّى بها القصائد وتخترق أنسجة الاحداث في الكتابة الروائية والقصصيّة، أو حشر لأسماء الصوفية وصفاتهم فالتفكير الصوفي يعتمد على الكليات لا على الجزئيات وهو حركي لا يستقرّ.

فالمبدع اليوم عليه أن يفهم أن التصوف ظاهرة كلية بالاساس، تستوجب منه فهم نظام علاقاتها وتقاطعاتها الكبرى. ثم الاشتغال عليها بالتفكيك وإعادة البناء، منتبها دائما إلى أن النصوص الصوفية ذات مستويات متعددة في المعنى ليس من جهة اللفظ فحسب بل في الغاية التي يكتشف فيها الوعي ذاته مما يجعلها بمثابة قارات في حاجة إلى فتوحات كبيرة تستغرق الثراء الرمزي والشعرية التي تنطوي عليها نصوص الشيخ الاكبر محي الدين بن عربي، والشاذلي والنفري وابن الفارض، وعبد القادر الجزائري، وعبد العزيز المهدوي. وما أحاط بها من سلاسة في العبارة وجزالة في المعنى وكثافة في الدلالة.

الهوامش :

العمل : مصطلح صوفي طرقي يعني إقامة الوظيفة وأداء الأوراد والأذكار.

مكتبة الحياة الثقافية

تقديم : ع. م . ر

اشكالية المنهج في النقد الأدبي

جديد الدكتور محمود طرشونة الجامعي والأديب كتاب نقدي بعنوان "اشكالية المنهج في النقد الأدبي".

يقع هذا الكتاب الهام في أربعة أبواب يتوزع كل باب على ثلاثة فصول وهذه الأبواب هي:

1- (في البحث عن بدائل منهجية) ويضم الفصول التالية : اشكالية المنهج في النقد الأدبي، رؤية العالم في منهج النقد الاجتماعي، نحو منهج متكامل في الأدب المقارن.

2- (دراسات في الأدب القديم) ويضم الفصول التالية : حي بن يقظان قصيدة صوفية، فن المقامة في الاندلس، الهامشيون في ألف ليلة وليلة.

3- (دراسات في الأدب الحديث) ويضم الفصول التالية: صورة طه حسين في مرآة خصومه، منعرج جديد في تجربة محي الدين خريف، حدث ابو هريرة قال في المسرح.

4- (قضايا ثقافية) ويتضمن الفصول التالية: خصوصية الأدب والفكر في المغرب العربي والأندلس، ثقافة المركز وثقافة المحيط، سلطة المثقف ومثقف السلطة.

ويمكن اعتبار الباب الاول محور الكتاب، أما الأبواب التالية فهي تطبيقات له بشكل وآخر.

لان عنوان هذا الباب الأول لافت للنظر وهو (في البحث عن بدائل منهجية) فهل وجدها أو أفلح في تأشيرها؟

هذا هو السؤال.

يقول المؤلف في بداية هذا الباب: (ان أهم ما في الموضوع هو بالذات أول لفظة فيه هي "الاشكالية" أي مجموع القضايا الي يثيرها واستشراف الحلول لها وان كان الاشكال بلغ درجة من الحدة والتباين يكون معها كل حل مجرد اقتراح قابل للنقاش والنقض بسبب تعدد المنطلقات والغايات التي يزوم بلوغها من جهة والاختلاف في مفهوم الأدب نفسه وغاياته ووظيفته من جهة أخرى. فكل حل اذن يقتضي تعريفا دقيقا للادب ومنابعه وطموحاته وهذا ما سنحاول ضبطه توطئة لتصور المنهج الذي نقترحه بديلا للحيرة المعرفية والأزمة المزمنة لكن قبل ذلك لابد من تصوير المشهد النقدي وتطوره السريع والمتفجر والنظر في جملة المنطلقات التي تبنى عليها نظريات وتقوض أخرى وهذا بالطبع ليس بالأمر اليسير نظرا الى تشابك الرؤى واختلاف المقاصد).

يقع الكتاب في 248 ص من القطع الكبير وهو من منشورات دار المعارف سوسة (سلسلة الدراسات الأدبية رقم 4) سنة الطبع 2000 .

بخـــور

ابتسام عبد الله قاصة وصحفية ومقدمة برامج تلفزية من العراق وقد اصدرت من قبل ثلاث روايات هي :

1- فجر نهار وحشي (1980) ممر الى الليل (1988)، ومطر اسود.. مطر أحمر (1994).

وتنتمي ابتسام عبد الله (جيليا) الى الستينات لكنها بدأت بنشر أعمالها في كتب متأخرة، وكانت قبل ذلك معنية بالترجمة ولها أعمال صدرت في بغداد وبيروت.

ولذا فانها عندما بدأت النشر فانما فعلت ذلك بعد نضج تجربتها حياتيا وابداعيا ومعرفيا ومن هنا فان أعمالها الروائية الثلاثة لم تمر عابرة بل توقف عندها الدارسون والمعنيون كما عنوا بتجارب زميلاتها سهيلة داود سلمان (في القصة القصيرة) وعالية ممدوح (في الرواية) ولطفية الدليمي (في القصة القصيرة والرواية) وكذا الامر مع أسماء أخرى أمثال سميرة المانع وهيفاء زنكنة وبثينة الناصري وميسلون هادي وأخريات.

جديد هذه الكاتبة مجموعة قصص بعنوان "بخور" وقد قدم لها ناقد وجامعي عراقي معروف هو الدكتور محمد صابر عبيد بدراسة عنوانها (الصمت المفتوح والصوت المغلق قراءة دلالية في قصص ابتسام عبد الله).

وعلى الرغم من ان المجموعة تضم ست عشرة قصة الا أن قراءة د. محمد صابر عبيد في مقدمته هذه اقتصرت على ثلاث قصص فقط رأى فيها النموذج الذي يمكن قراءة عالم المجموعة من خلاله.

,ان (الحرب) هي هاجس هذه الكاتبة التي عاشتها بكل تفاصيلها سواء الحرب العراقية الايرانية التي دامت 8 سنوات أو حرب الخليج الثانية وما ترتب عليها من حصار بلغ عامه العاشر.

أما النتيجة التي يتوصل اليها فهي ما جاء بقوله : (لعل

تفحصا دقيقا لقصص ابتسام عبد الله يقود ضرورة الى اكتشاف ملامح فنية أصيلة تشهد برقي فنها القصصي وذكائه).

ويقول أيضا (كذلك اللغة القصصية التي استخدمتها القاصة فقد جاءت مكثفة موحية لها "ظلال" و هذه الظلال هي التي ترسم في كل قصة من قصصها مرتجعا حكائيا سريا غير قابل للبوح على الرغم من وجوده الشاخص في القصة فضلا عن الاجواء القصصية الخاصة التي تمزج بين الحرب والحياة الواقع الخيال الذاكرة والحلم المعتقد والأسطورة بطريقة تتقصّد العفوية في التعبير والايحاء لتهرب دلالات قابعة في ظلال اللغة).

تقع المجموعة في 156 ص من القطع المتوسط منشورات دار الشؤون الثقافية العامة بغداد 1998 .

فن الموسيقى التونسية

الاستاذ الجامعي جلول عزونة متعدد الاهتمامات فهو قاص وباحث وناقد ومترجم وله في كل مجال من هذه المجالات اكثر من تآليف (له ثلاث مجموعات قصصية، رواية واحدة، دراسة عن مدينة منزل تميم، كما ان له مساهمة في ثلاثة كتب جماعية التأليف).

أما جديده فهو كتاب (فن الموسيقى التونسية) وفيه يكشف لنا عن جانب جديد من اهتماماته المتعددة.

وان متابعة فصول هذا الكتاب تجعلنا على دراية بأن المؤلف لا يكتب انشاء وانما يكتب بمعرفة وفهم.

من فصول الكتاب نذكر: (في الموسيقى التونسية: محاولة تحديد مفهوم هذا المصطلح)، (الموشح تعريفه ونشأته)، (الموشح: اقدم النصوص حوله واشهر الوشاحين الأوائل). (نظرات في الموسيقى العربية التونسية الكلاسيكية- المالوف- والموسيقى الشعبية والحديثة)، (الموسيقى الاندلسية والاضافة التونسية)، (العلاقة بين الموسيقى العربية الاسلامية وحضارات أوربا في القرون الوسطى).

(مؤتمر بغداد الثاني للموسيقى 1978) ، (المهرجان الوطني للموسيقيين الهواة بمنزل تميم)، (محمد بن يونس التميمي)، (يوسف التميمي)، (الشيخ عبد القادر بوعصيدة)، (الوطنية في الشعر بمنزل تميم: أحمد الغربي).

ثم تأتي (المصادر) وبعضهما مازال مخطوطا والآخر محققا ومنشورا تليها (المراجع).

ومصادر المؤلف ومراجعه كثيرة.

وان استعراض فصول الكتاب خير دليل على سعة مادته وان أخذت مدينته (منزل تميم) الجانب الأكبر منها وربما مرد هذا الى معايشته ومعرفته لكل ما يدور فيها ثقافيا بشكل عام وموسيقيا بشكل خاص اذ في المدينة مهرجان وطني سنوى للموسيقيين الهواة كما نعلم.

يقع الكتاب في 126 ص من القطع المتوسط وهو من منشورات دار سحر (تونس) 1999.

الكتابة والتخييل

في أعمال محمد عزالدين التازي

يسجل لأصدقائنا من أدباء المغرب انهم اصحاب مشاريع ثقافية وخاصة في مجال اصدار المجلات رغم أن أغلبها لا يعمر لأسباب لا تتعلق بها بل بهذا التقلص المريع الذي يشهده عدد القراء.

كما ان الأصدقاء في المغرب يوثقون غالبا ندواتهم ويصدرونها في كتب تكون مرجعا.

وفي الحادي عشر من مارس 1999 نظم نادي الكتاب لكلية الآداب في تطوان يوما دراسيا عن الروائي والقاص والجامعي المغربي محمد عزالدين التازي تحت عنوان (الكتابة والتخييل في أعمال محمد عزالدين التازي)...

ساهم فيه ببحوثهم وقراءتهم عدد من النقاد المعروفين وهم عبد الحميد عقار، نجيب العوفي، عبد الرحيم العلام، فريد الزاهي، احمد المديني، عبد الله التخيسي، رشيد مرون، اضافة الى شهادة من المحتفى به تحت عنوان (الكتابة تبعث ذاتها من الرماد).

هذه البحوث صدرت في كتاب كتب مقدمة العياشي أبو الشتاء وطبع في مطبعة ألطو بريس (طنجة) 1999 ويقع في 80 صفحة من القطع المتوسط ومن منشورات نادي الكتاب لكلية الآداب بتطوان.

النظريات المعجمية العربية

وسبلها الى استيعاب الخطاب الغربي

أحدث مؤلفات الدكتور محمد رشاد الحمزاوي وفي مجاله العلمي الذي تخصص وعرف به كتاب (النظريات المعجمية العربية وسبلها الى استيعاب الخطاب العربي).

والكتاب مهم في موضوعه ويشكل مرجعا لكل معنّي ودارس.

يتوزع الكتاب على سبعة أبواب وكل باب على عدد من الفصول:

1- الباب الأول (المعجم المثالي) وفصوله: الرؤية الخليلية، ارث الخليل: مقاربة الأزهري، مقاربة ابن عياد، مقاربة ابن سيده، ممارسة النص المعجمي- مدخل: عهد

2- الباب الثاني (المعجم التجريبي ومعجم المعنى) وفصوله: رؤية ابن دريد، رؤية ابن فارس، ممارسة النص المعجمي -مدخل: ثقف، المداخل المنحوتة.

3- الباب الثالث (المعجم بين الصحة والموسوعية) وفصوله: رؤية الجوهري، مقاربة ابن منظور، مقاربة الفيروز أبادي، مقاربة الزبيدي، ممارسة النص المعجمي- مدخل: علم.

4- الباب الرابع (المعجم الأسلوبي - المعجم التربوي) وفصوله: رؤية الزمخشري، مقاربة البستاني، مقاربة الشرتوني، مقاربة المعلوف، مقاربة المعجم الوسيط، مقاربة القاموس الجديد، مقاربة اللاروس العربي، مقاربة المعجم العربي الأساسي، ممارسة النص المعجمي- مدخل: الانسان.

5– الباب الخامس (المعجم النموذج) وفصوله : رؤية أحمد فارس الشدياق، ممارسة النص المعجمي – مدخل بت
6– الباب السادس (المعجم التاريخي) وفصوله : رؤية أوغيست فيشر، ممارسة النص المعجمي– مدخل : أب
7– الباب السابع (المعجم العام) وفصوله : رؤية مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ممارسة النص المعجمي– مدخل أب.
ثم تأتي الخاتمة التي تضم المصادر والمراجع المعتمدة.
يقع الكتاب في 284 ص من القطع الكبير وهو من منشورات مؤسسات بن عبد الله للنشر والتوزيع تونس– سنة الطبع لا توجد ولكن كما علمنا من المؤلف ان الكتا ب صدر عام 1999

المكـحلة

هذه مجموعة قصصية تحمل اسم (المكحلة) ومؤلفتها كاتبة قصة من قطر هي هدى النعيمي وليس في المجموعة ما يشير الى هذا لولا ان من أهدوها لنا هم صحفيون أصدقاء من قطر حضروا الى مهرجان قرطاج المسرحي عام 1999.
كما أن المجموعة مطبوعة في القاهرة كما يبدو من خلال اسم المطبعة (آمون) وعنوانها 4 فيروز – متفرع من اسماعيل أباظة.
حتى الكلمة الموضوعة على الغلاف الأخير لا تحيل على بلد لتقرأ وتوضع في سياق معين.
ومما جاء في هذه الكلمة (هذه المجموعة تضم عددا من المواقف التي تحيط بالمرأة العصرية وتضع ملامح صادقة للأدب الجميل الراقي الصادر عن مبدعة تتمرد على كثير من نظرة الرجل العربي المتوارثة للمرأة العربية القادرة على المشاركة في صنع المجتمع الجديد).
تحتوي المجموعة على 14 قصة قصيرة وتقع في 128 ص من القطع المتوسط – سنة الطبع 1997.
ومن الواضح جدا أن قصص المجموعة ذات منحى متمرد يخرج على مألوف السرد في أغلب الكتابات النسائية.

فـراشة الليـل

سفيان بن عون كاتب قصة من تونس عنت "الحياة الثقافية" بنشر عدد من نصوصه من قبل.
وقد اختار سبع قصص من بين ما كتب ونشر ليضمها الى مجموعة واحدة (فراشة الليل)، وقصصها هي: فراشة الليل– التي تحمل المجموعة اسمها –جابر مكتوم، عطش، أنا ووجهي والرمل، الوسطى، القرار، والمصير.
مع مقدمة من محمد مالك حمودة تحت عنوان : (الكتابة هبوط الكائن).
والكاتب من الذين يعدون بالكثير والدليل على هذا ما نشر من أقاصيص حيث يذكر اسمه بين الأسماء التي برزت في التسعينات أمثال الأسعد بن حسين ورشيدة الشارني، وامنة الوسلاتي والأزهر الصحراوي وفوزي الديناري وغيرهم.
ومجموعته هذه اسهامة طيبة في مواصلة العطاء القصصي التونسي الجديد.
صدر الكتاب من منشورات دار صامد صفاقس 1999 ويقع في 94 ص من القطع المتوسط.

دروريات:

تصل الى (الحياة الثقافية) مجموعة من الدوريات العربية المهمة وقد ارتأينا ان نعرف بها في زاويتنا هذه (مكتبة الحياة الثقافية) تعميما للفائدة وربطا للأواصر وعدم الأكتفاء بعرض الكتب فقط.

مجلة (الحركة الشعرية) العدد (9)

وصلنا العدد التاسع شتاء 2000 من مجلة (الحركة الشعرية) الفصلية التي يصدرها من المكسيك الشاعر اللبناني قيصر عفيف وأمين تحريرها الكاتب الفلسطيني محمود شريح.
افتتاحية العدد بقلم صاحب المجلة ورئيس تحريرها قيصر عفيف وقد تناول فيها موضوعا شائكا المحظور فيه اكثر من المسموح هو (النص الديني والنص الشعري) ومما جاء فيه قوله : (في النص الديني والشعري لا تحمل الكلمات معناها القاموسي بل تتخطى حرفيتها ومعانيها المتداولة وتتخذ كيانا جديدا لا يبقى في الكيان المستجد شيء من الكيان الماضي).
يبدأ العدد بقصيدة لشاعر من تونس هو عمر العبيدي كما ان هناك قصيدة لشاعر تونسي آخر هو عادل معيزي.
والمساهمة العراقية هي الطاغية هذه المرة وذلك بتخفيض ملف كامل عن شعراء (الداخل) في العراق أعده الشاعر سلمان داود محمد مع رسوم للفنان ناصر خلف.
ساهم في هذا الملف كل من ريم قيس كبة، سلمان داود محمد نجاة عبد الله، احمد آدم، رعد مطشر، امير الحلاج، باقر صاحب، منذر عبد الحر، عماد جبار، سلام دواي، افراح احمد، موفق محمد، علي خصباك، ناجح ناجي. حيدر الفرحان، مهدي القريشي، محمد عزيز، وماجد البلداوي.
وفي العدد أيضا نصوص أخرى لشعراء عراقيين يعيشون في (الخارج) أمثال : عذاب الركابي، عبد الهادي سعدون، حسن النصار، حكمت الحاج وغيرهم.
ومن لبنان هناك قصائد لكل من ريما سمعان، مي الاحمر، زياد كاج، وغاندي المهتار.
وهناك في العدد مساهمة للأديب ادريس علوش من المغرب.

مجلة (الاغتراب الأدبي) العدد 43

من الدوريات التي وصلتنا مجلة (الاغتراب الادبي) العدد 43 وهي (مجلة ادبية فصلية تعنى بأدب المغتربين خاصة) وقد أسسها في لندن الشاعر د. صلاح نيازي الذي يرأس تحريرها أيضا وسكرتيرة تحريرها القاصة والروائية سميرة المانع وهي قرينة الشاعر أيضا.

من الذين ساهموا بنصوصهم الشعرية والقصصية ودراساتهم وتراجمهم نذكر: ابراهيم الحيدري، فرج الحطاب، د رشيد الخيون، أمجد ناصر، د فوزي أحمد، حميد العقابي، هادي الحسيني، محسن الرملي، د عبد الحسين شعبان ، فيروز اسماعيل، مصطفى غلمان، عدنان رؤوف، د محمد صابر عبيد كما يواصل د نيازي نشر قسم جديد من ترجمته لرائعة جيمس جويس (يوليسس)

بهذا العدد ختمت المجلة الألفية الثانية.

(البحرين الثقافية) العدد 22

في العدد (22) من مجلة (البحرين الثقافية) التي يصدرها فصلياً المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في دولة البحرين ويرأس تحريرها الاستاذ عبد الله عبد الرحمان ويدير تحريرها الشاعر المعروف علي عبد الله خليفة نقرأ مجموعة من الدراسات والموضوعات الأدبية والمترجمة نذكر منها : (تراث العرب في كتابة التاريخ) لسامي الصقار، (الايديولوجية الثلاثية وتاريخ الأديان) لأحمد أبو زيد، (التصور المقولي) لحميد لحمداني، (النص الأدبي في ضوء نظرية التلقي) لنبيل منصر، (الثقافة والأخلاق والتحدي التكنولوجي) لحواس محمود، (الرهانات السياسية لما بعد الحداثة) لمحمد عبد الرحمان حسن، اضافة الى حوار مع شكري عياد اجراه حسين عيد.

مع كتابات أخرى لكل من مي مظفر، محمد السرغيني، ونص مترجم (عند الطبيب) لدينو بوزاتي، محمد حسن الحربي، وغيرهم.

والمجلة ثرية في موادها هذه اما المقالة الأولى فيها فهي للباحث والشاعر الأردني عبد الحميد المحادين وعنوانها (رجال كانوا هنا- من دير الزور الى البحرين رحلة القلق والبحث والخلاص).

(مرافئ) من المغرب

وصلنا أيضا العدد الأول من مجلة (مرافئ) وهي مجلة دورية تعنى بالشعر مديرها المسؤول ادريس علوش.

ويبدو ان هذا المشروع لم يتواصل على العكس من مجلة (الحركة الشعرية) ومع هذا فالعدد الذي بين أيدينا هو عدد ثري في مادته وكم هو مؤلم ان تبدأ مشاريع كهذه ثم لا تتواصل.

يبدأ العدد بحوار مع الشاعر المهدي اخريف وفي الشعر نقرأ لكل من : محمد بنطلحة، ما لكة العاصمي، رشيد المومني، عبد السلام البقالي، محمد بشكار وغيرهم ثم هناك مساهمات أخرى لشعراء عرب من العراق ومصر مثل : محمد مظلوم، عبد الهادي سعدون، عدنان الصائغ وهناك قسم بعنوان (تأملات) ختم ثلاثة موضوعات لكل من مصطفى حيران، محمد بنعبود ومحمد أحنصور. مؤسس تجربة المجلة يحي بن الوليد وسكرتير تحريرها أحمد غيلان وتصدر من مدينة (أصيلة) المغربية .

مجلة (عمّان) العدد 53

تصدر هذه المجلة الممتازة عن أمانة عمان الكبرى (العاصمة الاردنية) شهريا وبانتظام دقيق، وهي معنية بالثقافة بشكل كامل اذ لا نرى فيها أي مادة اعلامية مباشرة .

والمجلة مطبوعة بشكل راق وبالألوان ويرأس تحريرها الكاتب والصحفي عبد الله حمدان.

ولعل أهم ما يميز العدد (53) منها الملف المتكامل عن مهرجان قرطاج المسرحي الذي أعده الناقد المسرحي العراقي عواد علي وهو من أسرة تحرير المجلة حيث حضر المهرجان صحبة الأستاذ عبد الله حمدان رئيس تحريرها.

هذا الملف احتوى أيضا على مجموعة كبيرة من الصور وبالألوان ولم يجر اهمال أي جانب من جوانب المهرجان الذي لم يعد انعقاده (كل عامين) حدثا عابرا بل محطة اساسية من محطات الحركة المسرحية العربية.

والملف هو أثرى ملف عن مهرجان عام 1999 قدمته مجلة عربية اذ امتد على مساحة (13) صفحة من المجلة ويلي هذا الملف مباشرة ملف ثان عن معرض عمان التشكيلي كتبه الناقد الأردني محمد العامري وهو الآخر ملف ثري معزز بصور بالألوان.

أما قصائد العدد فهي لكل من عصام ترشحاني، احمد المصلح، محمد القيسي، حسب الشيخ جعفر، خالد محادين، حكمت النوايسة.

وفي الدرسات الأدبية بكتب د. عبد الله سفيان من المغرب دراسة عن المجموعة القصصية (الحلم الأخضر) للكاتبة المغربية مليكة نجيب وهناك مساهمة مغربية اخرى للناقد عبد الرحيم العلام الذي يكتب عن أحدث روايات القاص والروائي المغربي محمد زفزاف (أفواه واسعة) د. ضياء خضير، هاشم غرايبة، موفق ملكاوي، خليل قنديل وغيرهم.

ويكتب الناقد العراقي محمد الجزائري في باب (افق مفتوح) موضوعا رائقا عنوانه (وفاء فاغنر) اضافة الى نصوص وتراجم أخرى لرسمي أبو علي، لمى محادين،

مجلة "عمان" منجز رائع يستحق من هم وراءه التحية والثناء ولكونها المجلة الثقافية الوحيدة التي تصدر عن أمانة عاصمة عربية وتمنحها كل هذا الاهتمام لتخرج بحلة بهيّة وثراء مضموني. كما ان مجلة "عمان" هي من المجلات العربية التي تعنى بذاكرة المكان ولذا لا يخلو عدد منها من بحث مصور عن مكان معين بغية ابقائه حيا في الذاكرة.